(جملہ حقوق محفوظ)

ہدیۂ اثنا عشریہ

یعنی ترجمہ

تحفۂ اثنا عشریہ

جلد نہم

بجواب "تحفۂ اثنا عشریہ" مصنفہ شاہ عبدالعزیز صاحب مرحوم
محدث دہلوی مرشد اعلیٰ شاہان مغلیہ دہلی

مقام اشاعت

دفتر فاضل مقبل دہلوی کشمیری دروازہ دہلی

مطبوعہ علیمی پریس و ادریس المطابع دہلی

قیمت فی جلد غیر مجلد ہے مجلد ہے علاوہ محصول ڈاک وغیرہ

نذرِ خاص

کتاب ہذا بصد ادب جناب سرکار شریعت مدار حجت الاسلام شمس العلما مولینا و مقتدانا
حضرت مولوی سید نجم الحسن صاحب قبلہ امروہوی ثم لکھنوی مدظلہ العالی علیٰ
رؤس الموالی کے نامِ نامی سے معنون کی جاتی ہے۔ کیونکہ ہندوستان میں یہی
ذاتِ مقدس افق ملت بیضا کیلئے آفتابِ درخشاں کی مثال ہے۔ اور ادارہ
"مدرسۃ الواعظین" کی علمی تبلیغی خدمات نہ صرف اطراف ہند بلکہ حدود مغرب و مشرق
میں بھی ضو فگن ہیں۔

کل شیعیان ہند عموماً اور کارکنان انجمن حسینی دہلی خصوصاً دست بدعا ہیں کہ
بہ طفیل ائمہ معصومین باریتعالیٰ اس ذاتِ مقدس کو آفات ارضی و سماوی سے
محفوظ رکھے۔ اور طولِ عمر عطا فرمائے۔ آمین

سید ذوالفقار حسین مقبل دہلوی

نبیرۂ حضرت شہید رابع

ہدیۂ اثنا عشریہ

یعنی ترجمۂ

نزھۂ اثنا عشریہ

جلد نہم

مصنفہ

عالیجناب ثقۃ الاسلام والمسلمین آیۃ اللہ فی العالمین۔
مروج الشریعۃ السید المرسلین العارف المؤید۔ والعابد المسدد العالم
العامل والفقیہ الفاضل ملاذ العلامۃ والحجۃ القائمۃ سیدی و سندی
ومستندی میرزا محمد بن میرزا
عنایت احمد دہلوی
المتخلص بہ کامل الملقب
بہ شہید رابع صاحب
مجلدات نزھۂ اثنا عشریہ و تاریخ العلماء الرجال
وکتاب نہایۃ الدرایہ و تنبیہ الکمال و الانصاف عن اختلاف الرجال اہل الخلاف
(وغیر آں) اطاقبرہ روحاً وریحانہ واسکنہ فی الجبوحۃ الجنانہ

مترجمہ

عالیجناب مولینا و مقتدانا حضرت مولوی سید شریف حسین صاحب قبلہ مدظلہ مترجم مجلدات نزہۂ اثنا عشریہ
جلد نہم و جلد اول و سوم و چہارم و تنزیہ الانبیاء و زاد العقبےٰ و تفسیر امام عسکری صلوٰۃ اللہ علیہ (وغیر آں)

زیر اہتمام نبیرۂ حضرت شہید رابع

عالیجناب (خان صاحب) مولینا ذوالفقار حسین صاحب قبلہ متقبل دہلوی آنریری اسپیشل مجسٹریٹ دہلی

شکریۂ خاص

عالیجناب معلیٰ القاب قمقام الفقہا و طمطام الکملا اشرف الواعظین سلطان الذاکرین المعی زمان ولوذعی عصر جناب مولینا و مقتدانا حضرت مولوی سید محمد سبطین صاحب قبلہ سرسوی مدظلہ العالی علیٰ رؤس الموالی دلی شکریہ کے مستحق ہیں حضور ہی نے اس کتاب کی اشاعت میں خدا داد دماغی قابلیت سے کام کر کے جس ایثار و خلوص کا اظہار فرمایا ہے وہ فی زمانہ مفقود ہے۔ نسخات صحیحہ کی تلاش میں وقت صرف کیا۔ کل ترجمہ کو اصولی نقطۂ نظر سے ملاحظہ فرمایا۔ مشکوک و مشتبہ مقامات کو صاف کیا۔ مسائلِ مغلقہ اور متشابہ کو تشریح و تفصیل سے تحریر فرمایا۔ خداوندِ عالم اس ذاتِ قدسی صفات کو صحتِ کاملہ و عاجلہ مرحمت فرما کر طولِ عمر عطا فرمائے۔ آمین ❖

مقبل دہلوی بقلمہ

فہرست مضامین کتاب ہذا بقید صفحہ

اردو ترجمہ

نزہۃ اثنا عشریہ

جلد نہم

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

دیباچہ مصنف علامؒ

الحمد للہ الذی فقہنا فی الدین و وفقنا لسلوک شرایع الاسلام و مسالک الیقین والصلوٰۃ والسلام علی اشرف المرسلین محمد و آلہ الطیبین الطاہرین۔ **اما بعد** چنیں گویا قل الخلیقہ بل لاشیئ فی الحقیقہ المفتاق الی رحمۃ اللہ الاحد ابن عنایت احمد خان المتخلص بالکامل میرزا محمد عفی اللہ عن جرائمہما۔ ایں مجلد تاسع است از مجلدات اثنا عشر نزہۃ اثنا عشریہ کہ با وجود قلت بضاعت و عدم استطاعت و کمال توزع بال و تشتت حال در جواب تحفہ اثنا عشریہ بر سبیل ارتجال نگارش یافتہ۔ مرجو از ناظرین آں کہ بنظر انصاف در مطاوی مباحث ایں عجالہ ملاحظہ نمودہ ہر جا خطائے و سہوے یابند بذیل عفو بپوشند و در اصلاح آں کوشند وما توفیقی الا باللہ وھو حسبی ونعم الوکیل

ترجمہ دیباچہ

تمام تعریفیں اس خدائے واحد ہ کے لئے سزاوار ہیں جس نے ہمکو دین میں فقہ و دانش عنایت فرمائی۔ اور شرائع اسلام اور مسالک یقین پہ چلنے کی توفیق عطا کی۔ اور درود و سلام ہو

اشرف الانبیاء والمرسلین سید الاولین والآخرین حضرت محمد مصطفےٰ صلی اللہ علیہ وآلہ اور اُن کی آل طاہرین وذریت طیبین علیہم الصلوٰۃ والسلام پر۔ حمد ونعت کے بعد حقیر پُرتقصیر اور ذرۂ بمقدار امیدوار رحمت الٰہی میرزا محمد المتخلص بہ کامل ابن عنایت احمد خاں عفی اللہ عن جرائمہما۔ مومنین باتمکین کی خدمت میں عرض کرتا ہے کہ یہ کتاب نزہۂ اثنا عشریہ کی بارہ جلدوں میں سے نویں جلد ہے جو باوجود قلت بضاعت وعدم استطاعت اور نہایت پریشان حالی اور کمال بے اطمینانی کے تحفۂ اثنا عشریہ کے (باب نہم) کے جواب میں قلم برداشتہ اور فی الفور لکھی گئی۔ ناظرین نیک آئین سے اُمید ہے کہ اس رسالہ کی مباحث کو نظر انصاف سے ملاحظہ فرمائیں۔ اور جہاں کہیں کوئی خطا و لغزش پائیں دامن کرم وعفو سے اُس کو پوشیدہ کریں۔ اور اس کی اصلاح میں سعی وکوشش سے دریغ نہ فرمائیں۔ وما توفیقی الا باللہ وھو حسبی ونعم الوکیل +

ترجمہ کتاب نزہۂ اثنا عشریہ

قول فاضل علام مصنف تحفہ اثنا عشریہ

باب نہم۔ ان احکام فقہیہ کے بیان میں جن میں شیعوں نے ثقلین کے خلاف کیا ہے۔ اور آیۂ ام لھم شرکاء شرعوا لھم من الدین ما لم یاذن بہ اللہ کا مضمون ان پر صادق آیا ہے۔ منجملہ ان کے فرقۂ غلات وکیسانیہ کے احکام کتابوں میں مندرج نہیں ملتے۔ کیونکہ ان فرقوں کے علماء اور ان کی کتابیں مفقود اور معدوم ہوگئیں لیکن اتنا تو یقیناً ثابت ہے۔ کہ مختار ثقفی نے بہت سی حدیثیں اپنی طرف سے وضع کرکے شریعت میں منفرد کردی تھیں۔ اور وہ دعوے کرتا تھا۔ کہ جبرئیلؑ مجھ پر نازل ہوتا اور وحی لاتا ہے۔ انہی باتوں سے ان کے فقہی مسائل کو قیاس کرلینا چاہیئے۔ ع۔ قیاس کن زگلستان من بہار مرا۔ اور فرقۂ زیدیہ کے مجتہدوں نے بہت سے احکام خلافِ شریعت خود ہی بنائے ہیں اور ان کی کتابیں اور ان کے علماء یمن کے اکثر مقامات میں پائے جاتے ہیں۔ اور ان کی سب سے مشہور ومعروف کتاب کتاب الاحکام ہے۔ اور فرقۂ اسمٰعیلیہ اکثر مسائل میں فرقۂ امامیہ کے موافق ہے عبیدیوں کے خروج سے پہلے اور خروج کے بعد انھوں نے کچھ اور احکام اختراع کرلئے ہیں چنانچہ انکے بعض مسائل کا ذکر پہلے گذرا۔ اور فرقۂ قرامطہ اور باطنیہ نے تو سراسر شرائع واحکام

کے باطل ہی کرنیکا قصد کرلیا ہے۔ اور ظواہر پر عمل نہ کرنا اپنا شیوہ مقرر کر رکھا ہے۔ اور یہ لوگ درحقیقت فقہ اور شریعت کے اصلی اور حقیقی دشمن ہیں۔ بالفعل اس زمانہ میں شیعہ فرقوں میں سے فرقہ اثنا عشریہ کے سوا اور کوئی فرقہ اس ہمارے ملک میں ایسا موجود نہیں۔ جن کے احکام شرعیہ کتابوں میں مدوّن اور مرتب ہوں۔ اسلئے لازم ہے کہ ہم ان کی کتب فقہیہ کو نظر غور و تعمق سے دیکھیں اور ظاہر اور واضح کردیں۔ کہ ان کا اسلوب و طریقہ اسلوب و طریقۂ شریعت سے بالکل مخالف ہو۔ تاکہ ہر عاقل و دانا اُن لوگوں کے کذب و افترا و اختراع و ابتداع سے واقف اور خبردار ہوجائے۔ اگرچہ اہل سنت بھی مسائل فقہیہ میں باہم اختلاف رکھتے ہیں۔ لیکن اُن کا ہر ایک فرقہ قرآن و احادیث و آثار سے متمسک ہو۔ چونکہ معانی و علل شرائع کے سمجھنے کے مختلف طریقے ہیں۔ اس وجہ سے اُن میں باہم اختلاف ہوگیا ہے۔ برخلاف اس فرقۂ شیعہ کے کہ اُن کے شرائع مختصہ اسلوب قرآن و حدیث سے ذرا بھی مشابہت نہیں رکھتے گویا ان لوگوں کی شریعت یہودیت یا نصرانیت یا پنڈائیت و شاستر ہو یا دساتیر صابئین کی شریعت ہو۔ چونکہ یہ بحث نہایت طولانی ہے اس لئے مجبوراً بطور نمونہ مشتے از خروارے اور بہت میں سے تھوڑا سا یہاں ذکر کرتے ہیں والعاقل یکفیہ الاشارۃ (انتہے کلامہ)۔

جواب باصواب

فاضل مصنف نے اس کتاب میں اکثر ایسے شیعہ فرقوں کے ساتھ جو منقرض اور معدوم ہوچکے ہیں۔ مناظرات و مشاغبات کئے ہیں جن سے کسی قسم کا فائدہ مترتب نہیں ہوتا۔ اور وہ تمام تقریرات محض عبث اور بالکل بیکار ہیں۔ گویا زید فرضی کیساتھ مخاطبہ اور مکالمہ کرکے کاغذ اور روشنائی کو مفت ضائع کیا ہے۔ اس قسم کی تحریرے معارضہ و مجادلہ کو طول دینے کے سوا اور کسی قسم کا نفع نہیں ہوتا۔ چنانچہ ہر مؤمن خبیر ان تحریرات کے مطالعہ سے اچھی طرح معلوم کرکے ہمارے اس قول کی تصدیق کرسکتا ہے۔ مختار کے حالات اور فاضل مصنف کی تحریرات کا جواب ہم پہلے۔ دوسرے اور تیسرے باب میں بہ تفصیل ذکر کرچکے ہیں۔ شائقین وہاں ملاحظہ فرماسکتے ہیں۔ یہاں چونکہ ضمناً ذکر آگیا ہے۔ اس لئے مجملاً تھوڑا سا بیان کرتے ہیں۔ خلاصۂ کلام یہ ہے۔ کہ مختار بن ابو عبید تابعین سے ہے اور اس کی بہن صفیہ بنت ابو عبید عبداللہ بن عمر الخطاب کے نکاح میں تھی۔ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں صفیہ بنت ابو عبید کے حالات میں لکھتے ہیں۔ صفیہ دختر ابو عبید بضم ثقفیہ مختار بن ابو عبید کی بہن اور عبداللہ بن عمر کی زوجہ تابعیہ اور ثقہ ہے۔ عائشہ و حفصہ سے روایت کرتی ہے۔

اور اس نے عمر کو دیکھا ہے۔ اور ابو عبید اجلّۂ صحابہ سے ہے۔ مختار کی ولادت سال ہجرت میں ہی اور اس کے لئے صحبت اور روایت نہیں ہے۔ (یعنی وہ صحابی اور راوی نہیں ہے) الی آخرہ اور صحیح بخاری اور صحیح مسلم اور احادیث اہلسنت کی اور معتبر کتابیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔ اور اس کو خاندان فاروقیہ سے نہایت خصوصیت اور کمال ارتباط و استیناس تھا۔ چنانچہ جب یزیدیوں نے مختار کو قید کر دیا۔ تو عبداللہ بن عمر اس کی مدد و اعانت کو مستعد ہو گیا۔ اور ایک خط اس قوم کو لکھا۔ اور اس میں مختار کی سفارش کی۔ اور اسی خط کی وجہ سے مختار نے ان ملاعنہ اشرار کے ہاتھ سے رہائی پائی۔ یہی وجہ ہے جو بعض روایات میں بہ طریق امامیہ حضرات آئمہ معصومین علیہم السّلام سے مروی ہے کہ ولو شق عن قلبه لوجد حبهما فی قلبه اگر اس (مختار) کا دل شگافتہ کیا جائے تو شیخین کی محبت اس کے دل میں پائی جائے گی۔ اور جب ریاست کی خواہش اس کے دل پر غالب ہوئی تو ان اہل کوفہ کے تالیف قلوب کی غرض سے جو اپنے کردار ناہنجار پر نادم اور پشیمان تھے۔ حضرت سید الشہداء علیہ الصلوٰۃ والسّلام کے طلب خون اور انتقام کو اپنی دست آویز بنا کر مروانیوں پر خروج کیا۔ اور ان پر غلبہ پایا۔ اور کیا سو کیا۔ اس گروہ شقاوت پژوہ کے خیر خواہوں نے طرح طرح کے مکروں اور حیلوں سے اس کی مدافعت کی تیاری کی۔ اور مسلمانوں کو بھڑکانے اور اشتعال دلانے کی غرض سے اس قسم کے کلمات شنیعہ جو عقل اور نقل سے خارج تھے اس پر افترا کئے اور اپنی افترا بندیوں کو لوگوں میں شائع و ذائع کر دیا۔ تاکہ خاص و عام کے دل اس سے متنفر ہو جائیں۔ اور ان ملاعنہ کو اس کی بیخ کنی میں آسانی اور سہولت ہو۔ حالانکہ حقیقت میں مختار کا دامن اس قسم کی اباطیل اور افترآت سے بالکل پاک اور منزّہ ہے۔ نیز ابواب سابقہ میں ذکر کیا گیا ہے۔ کہ مرزبانی نے کتاب الشعراء میں نقل کیا ہے۔ کہ مختار کا ایک غلام تھا۔ جس کا نام جبریل تھا۔ وہ اپنے اثنائے گفتگو میں کہا کرتا تھا۔ کہ جبریل نے مجھ سے یہ کہا اور میں نے جبریل سے یہ کہا۔ انتہیٰ ممکن ہے۔ کہ اس قول کو مروانیوں نے اپنی افترا سازیوں اور بہتان بندیوں کی اصل قرار دے لیا ہو الغرض مصنف تحفہ نے جو کچھ مختار کے باب میں بیان کیا ہے۔ بالکل بے اصل اور محض فضول و بیکار ہے۔ اور بالفرض ان ہفوات و اباطیل کو اگر صحیح تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو یہ ان شطحیات[ع] میں شمار ہونگی جو اہلسنت کے اکثر اہل تصوف کی زبان سے نکلی ہیں۔ ابن جوزی نے کتاب تلبیس ابلیس میں ابو حامد غزالی سے نقل کیا ہے انه قال فی کتابه النصح بالاخوان ان الصوفیة

ع شطحیات صوفیوں کی اصطلاح میں خلاف شرع باتیں کہنا۔ ۱۲

الصوف کے بعض فضائل

فی یقظاتھم یشاھدون الملائکۃ وارواح الانبیاء ویسمعون منھم اصواتا ویقتبسون منھم فوائد ثم یترقی الحال من مشاھدۃ الصور الی درجات یضعف عنھا نطاق النطق انتھی
یعنی صوفیہ عالم بیداری میں ملائکہ اور ارواح انبیاء کو مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور ان سے بیشمار فوائد اقتباس کرتے ہیں۔ اور حال صورت کے مشاہدہ سے ترقی کر کے اس درجہ پر پہنچ جاتا ہے۔ کہ زبان نطق اس کے بیان سے عاجز ہے۔

نیز ابن جوزی نے کتاب مذکور میں نقل کیا ہے قال السلمی واخرج ابو سلیمان الدارانی من دمشق وقالوا یزعم انہ یری الملائکۃ وانھم یکلمونہ۔ نیز بیان کیا ہے۔ وانکر اھل بسطام علی ابی یزید البسطامی مما کان یقولہ حتی انہ ذکر لحسین بن عیسیٰ انہ یقول لی معراج کما کان للنبی معراج فاخرجہ من بسطام فاقام بمکۃ سنتین ثم رجع الی جرجان فاقام بھا الی ان مات الحسین بن عیسیٰ ثم رجع الی بسطام قال السلمی وحکی عن سھل بن عبد اللہ التستری انہ یقول ان الملائکۃ والجن والشیاطین یحضرونہ وانہ یتکلم علیھم فانکر علیہ القوم ذلک فاخرج الی البصرۃ فمات بھا۔
سلمے بیان کرتا ہے۔ ابو سلیمان دارانی دمشق سے نکالا گیا۔ اور بیان کرتے ہیں۔ کہ وہ دعوی کرتا تھا کہ وہ فرشتوں کو دیکھتا ہے۔ اور وہ اس سے کلام کرتے ہیں۔

اور اہل بسطام نے ابو یزید بسطامی کے اقوال کا انکار کیا۔ یہاں تک کہ اسکے اقوال کو حسین بن عیسیٰ (حاکم بسطام) سے ذکر کیا۔ کہ وہ کہتا ہے۔ کہ مجھکو بھی معراج ہے۔ جیسے کہ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو معراج ہوئی تھی۔ پس حسین بن عیسیٰ نے اس کو بسطام سے نکالدیا۔ اور وہ دو برس مکہ معظمہ میں سکونت پذیر رہا۔ اور حسین بن عیسیٰ کی وفات کے بعد پھر بسطام میں مراجعت کی۔ اور سلمے نے سہل بن عبداللہ کا ذکر کیا ہے۔ کہ وہ کہا کرتا تھا۔ کہ ملائکہ جن اور شیاطین اس کی خدمت میں حاضر ہوتے ہیں۔ اور اس سے گفتگو کرتے ہیں۔ عوام نے اسکی تردید کی۔ اور اس کو بصرہ کی طرف جلاوطن کر دیا۔ اور وہ وہیں مرگیا۔

صفحہ ۳

نیز مصنف نے خود بھی ابواب گذشتہ میں تصریح کی ہے۔ کہ فرقہ زیدیہ فروعات میں فرقہ حنفیہ کا مقلد ہے۔ اور شیخ احمد سرہندی مجدد الف ثانی نے بھی اپنی ملفوظات میں فرمایا ہے کہ زیدیہ اصول میں معتزلہ کے مقلد ہیں۔ اور فروع میں چند مسئلوں کے سوا امام ابو حنیفہ کے مذہب کی تقلید کرتے ہیں۔ انتہی۔ چونکہ یہ لوگ حنفیہ کے مقلد اور قیاس کے قائل ہیں

ظاہر ہے۔ کہ جن بعض مسائل میں وہ اختلاف رکھتے ہیں۔ اُن کو اُنھوں نے قیاس۔ استحسان اور دیگر دلائل شرعیہ سے استنباط کیا ہوگا۔ سو یہ بات نہ تو معترض کے نزدیک ان مسائل کے فاسد اور باطل ہونیکی دلیل ہوسکتی ہے۔ اور نہ اُس قوم کے حق میں تشنیع وملامت کا باعث قرار پاسکتی ہے۔ اَور بارہا ذکر کیا گیا ہے۔ کہ ابونعیم فضل بن دُکین جو فرقہ زیدیہ کا رئیس۔ اور فرقہ دُکینیہ کا بانی ہے وہ بخاری کے اکابر شائخ سے ہے۔

اَور یہ جو مصنف نے فرمایا ہے" کہ فرقہ قرامطہ وباطنیہ نے تو سراسر شرائع واحکام کے باطل کرنیکا ہی قصد کرلیا ہے۔ اور ظواہر پر عمل نہ کرنا اپنا شیوہ مقرر کر رکھا ہے۔ اور یہ لوگ درحقیقت فقہ اور شریعت کے اصلی اور حقیقی دشمن ہیں" فما ھذا اول قارورۃ کسرت فی الاسلام پس اس بارے میں اہل اسلام میں انہی لوگوں نے سبقت نہیں کی۔ بلکہ اہل سنت کے بعض صوفی فرقہ ظواہر شریعت پر عمل نہ کرنے اور احکام اسلام کے باطل کرنیمیں باطنیہ اور قرامطہ سے بھی سبقت لے گئے ہیں۔

چنانچہ فخر الاسلام بزدوی[ع] نے کلام میں نقل کیا ہے۔ الصوفیۃ اکثرھم اھل السنۃ والجماعۃ ومنھم من یکون صاحب الکرامۃ ومنھم الحبیبیہ یقولون ان اللہ تعالیٰ اذا احب عبداً یرفع عنہ الخطاب فیحل لہ کل النعم ویسقط عنہ کل العبادات ولا یبقی فی حقہ خطر ولا یصلون ولا یصومون ولا یستترون العورۃ ولا یشبعون عن الزنا ولا عن اللواطۃ ولا عن شرب الخمر ولا عن محظور ومنھم الاباحیہ یقولون الاموال کلھا علی الاباحۃ وکذا الفروج ولیس الحلال الا مجرد الاضافۃ ومجرد الاکتساب ویستبیحون اموال الناس وفروج نساءھم ومنھم الحوریہ یقولون باستباحۃ الرقص والغنا والمبالغۃ فی الرقص حتی یسقطون علی الارض من کثرۃ الاتعاب ثم یقومون ویغتسلون ومنھم المتجاھلۃ وھم قوم یضربون المزامیر ویشربون الخمر ویاتون ببعض الفواحش ویلبسون لباس الفسقۃ ومنھم المتکاسلۃ وھم قوم رضوا بملأ بطن من الطعام حراماً کان او حلالاً یاکلون کثیراً ان وجدوا ویرقصون ان وجدوا قاریاً واختاروا الکسل لا یتعلمون شیئاً ولا یتزوجون ولا یعتقدون مذھباً ولا ینازعون احداً (انتھی مختصراً) یعنی صوفیہ اکثر اہل سنت وجماعت ہیں۔ بعض ان میں سے صاحب کرامت ہیں اور ایک فرقہ ان میں سے

ف صوفیوں کے فرقے اور ان کے عقائد

ع بزدہ بالفتح ایک گاؤں ہے علاقہ نسف میں جو فخر الاسلام بزدوی مصنف اصول فقہ حنفی کی جائے ولادت ہے۔ ۱۲

جیبیہ ہے - وہ کہتے ہیں - کہ جب خدا کسی بندے کو دوست رکھتا ہے تو اُس سے خطاب کو اٹھا لیتا ہے - پس اس کے لئے تمام نعمتیں حلال ہو جاتی ہیں - اور ساری عبادتیں اس سے ساقط ہو جاتی ہیں اور اس کے حق میں کوئی ممانعت اور حرمت باقی نہیں رہتی - اور وہ نماز نہیں پڑھتے - اور روزہ نہیں رکھتے - اور ستر عورت نہیں کرتے - اور زنا - لواطہ - شراب خوری اور تمام محرمات سے پرہیز نہیں کرتے - اور ایک ان میں سے فرقہ اباحیہ ہے - وہ قائل ہیں - کہ تمام قسم کے مال مباح ہیں - اور اسی طرح فروج زنان حلال و مباح ہیں - اور حلال محض اضافت و اکتساب کا نام ہے - اور وہ لوگوں کے مالوں اور ان کی عورتوں کی فروج کو اپنے لئے مباح جانتے ہیں - اور ایک ان میں سے فرقہ حوریہ ہے - وہ قائل ہیں - کہ ناچنا اور گانا بجانا مباح ہے - اور ناچنے میں اسقدر مبالغہ کرتے ہیں - کہ کثرت تعب سے زمین پر گر پڑتے ہیں - پھر اُٹھکر غسل کرتے ہیں - اور ایک ان میں سے فرقہ منجاہلہ ہے - اور وہ وہ لوگ ہیں - جو مزامیر (باجے) بجاتے ہیں - اور شراب پیتے ہیں - اور بعض فواحش اور بدکاریوں کے مرتکب ہوتے ہیں - اور فاسقوں اور بدکاروں کا لباس پہنتے ہیں - اور ایک فرقہ ان میں سے متکاسلہ ہے - اور وہ وہ لوگ ہیں - جو پیٹ بھر لینے پر خوش ہوتے ہیں - خواہ حلال سے بھر لیں - یا حرام سے - اگر مل جائے تو بہت کھاتے ہیں اور اگر کوئی گانیوالا مل جائے - تو ناچتے ہیں - اور انھوں نے کسل و سستی کو اختیار کیا ہے نہ وہ علم سیکھتے ہیں - اور نہ نکاح کرتے ہیں - اور کسی مذہب و ملت کے معتقد نہیں ہیں - اور کسی شخص سے تنازعہ اور جھگڑا نہیں کرتے -

ابن جوزی نے کتاب تلبیس ابلیس میں اہل اباحت کے احوال میں بیان کیا ہے - وھم ینقسمون القسم الثانی یقرون بالاسلام الا انھم ینقسمون قسمین القسم الاول مقلدون فی افعالھم لاشیاخھم من غیر اتباع دلیل ولا شبھۃ یفعلون ما یامر ونھم وما رأوھم علیہ القسم الثانی قوم عرضت لھم شبھات فعملوا بمقتضاھا والاصل الذی نشأت منہ شبھاتھم انھم لما ھموا بالنظر فی مذاھب الناس لبس علیھم ابلیس فاراھم ان الشبھۃ یعارض الحجج وان الیقین یعسر وان المقصود اجل من ان ینال بالعلم وانما الظفر بہ نور یساق الی العبد مالا یطلب - قد غلبھم باب النجاۃ الذی ھو طلب العلم فصاروا یبغضون اسم العلم کما یبغض الرافض اسم ابی بکر و عمر ویقولون العلم حجاب والعلماء محجوبون عن المقصود بالعلم فان انکر علیھم عالم قالوا لاتباعھم ھذا

موافق لنا فی الباطن وانما یظهر ضد ماأخذ فیه للعوام الضعاف العقول فأن جد فی خلافهم
هذا ابله مقید بقیود الشریعة محجوب عن المقصود ثم عملوا علی شبهات وقعت لهم ولو
فطنوا العلموا ان عملهم بمقتضی شبهاتهم علم فقد بطل انکارهم العلم اباحیہ کی کئی قسمیں ہیں
اُن کی دوسری قسم وہ لوگ ہیں۔ جن کو شبہات عارض ہوئے۔ اور انھوں نے اُن کے موافق عمل کیا
اور اُن کے شبہات کی اصل وبنیاد یہ ہے۔ کہ جب انھوں نے لوگوں کے مذاہب میں غور کرنیکا قصد
کیا۔ تو ابلیس پُرتلبیس نے اُن کو فریب دیکر ان کے دلوں میں یہ خیال پیدا کر دیا۔ کہ شبہ حجتوں کا معارض
ہے۔ اور یقین کا حاصل ہونا مشکل ہے۔ علم کے ذریعہ سے مقصود و مطلوب تک پہنچنا ناممکن ہے۔ بلکہ
جاذبۂ عنایت ربّانی ہی وہاں تک پہنچا سکتا اور مقصود و مطلب پر فائز کر سکتا ہے۔ اور طلب و تلاش
کو اس کے سراپردوں تک پہنچنے کا رستہ نہیں مل سکتا۔ اس شبہ نے نجات کا دروازہ
یعنی طلب علم کو اُن پر مسدود کر دیا۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا۔ کہ یہ فرقہ علم کے نام کے بھی دشمن ہیں۔
جیسا کہ رافضی ابوبکر اور عمر کے نام کے دشمن ہیں۔ اور وہ کہتے ہیں کہ علم ایک حجاب اور پردہ ہے۔
اور علماء علم کے سبب مقصود سے محجوب اور پردے میں ہیں۔ اور اگر کوئی عالم ان کے اس
عقیدے کا انکار کرے۔ اور اس کا منکر ہو۔ تو اُس کے تابعین اور پیروؤں سے کہتے ہیں۔ کہ یہ عالم
باطن میں ہم سے موافقت رکھتا ہے۔ اور عوام ناقص العقول کی خاطر داری کیلئے ہماری مخالفت کا
اظہار کرتا ہے۔ اور اگر وہ عالم ان کی مخالفت میں کوشاں ہو۔ تو یوں کہتے ہیں۔ کہ یہ شخص احمق اور
قیودِ شریعت میں مقید اور مقصود اصلی سے محجوب اور الگ ہے۔ اور اگر وہ اپنے وجدان کی طرف رجوع
کریں۔ تو اُن کو معلوم ہو جائے کہ مقتضائے شبہات کا علم بھی تو علم ہے۔ پس اس سے ان کا علم سے انکار
کرنا اور اس کا منکر ہونا باطل ہو جاتا ہے۔ نیز کتاب مذکورہ میں منقول ہے۔ ولم یتجاسر الزنا
دقة ان یرفضوا الشریعة حتی جاءت المتصوفة فوضعوا اسماء وقالوا حقیقة وشریعة و
هذا قبیح لان الشریعة وضعه الخالق بمصالح الخلق فکل من رام الحقیقة فی غیر الشریعة
فمغرور ومخادع فان سمعوا احدا یحدث حدیثا قالوا مساکین اخذوا علمهم میتا
من میت واخذنا علمنا عن الحی الذی لا یموت فمن قال حدثنی ابی عن جدی قلت
حدثنی قلبی عن ربی فملکوا بهذه الخرافات قلوب العوام وانفقت علیهم لاجلها الاموال
ولان الفقهاء کالاطباء والنفقة فی ثمن الدواء اصعب والنفقة علی هولاء کالنفقة علی
المغنیات والحق ثقیل کما یثقل الزکوٰة وما اخف صدور المغنیات واعطاء الشعراء

على المدائح وقد بدلوا ازالة العقل بالخمر بشيئ سموه السماع والوجد والتعرض بالوجد المزيل للعقل حرام كفى بالله الشريعة شر هذه الطايفة الجامعة من في الكيس وطبينة في العيش وخداع بالفاظ مغسولة ليس تحتها سوى اهمال التكليف وهجران الشرع ولذلك خفوا على القلوب ولا دلالة على انهم باطل اوضح من محبة طباع ارباب الدنيا لهم كمحبتهم ارباب اللهو والمغنيات (اس کا حاصل ترجمہ یہ ہے۔ زنادقہ کو شریعت کے منکر ہونیکی جرات نہ ہوئی یہانتک کہ اہل تصوف نے اگرچہ نام وضع کئے۔ اور حقیقت اور شریعت کے قائل ہوئے۔ حالانکہ یہ قبیح اور مذموم ہے۔ اسلئے کہ شریعت وہ ہے جس کو خالق عالم نے اپنی مخلوق کی مصالح کے مطابق وضع فرمایا ہے پس جو کوئی شریعت کے سوا دوسرے طریقہ میں حقیقت کا طالب ہو۔ وہ مغرور و مخادع یعنی شیطانی مکر و فریب میں گرفتار ہے۔ پس یہ لوگ اگر کسی شخص کو سنتے ہیں۔ کہ وہ کوئی حدیث روایت کرتا ہے۔ تو کہتے ہیں۔ کہ یہ مساکین ہیں۔ انھوں نے اپنا علم ایک میت نے دوسری میت سے حاصل کیا ہے۔ اور ہم نے اپنا علم اس حی قیوم سے لیا ہے۔ جو کبھی نہ مریگا۔ پس جو کوئی کہے۔ کہ میرے باپ نے اپنے باپ یعنی میرے دادا کی زبانی حدیث بیان کی۔ تو میں کہوں گا۔ کہ میرے دل نے میرے رب کی طرف سے مجھ سے حدیث بیان کی۔ پس یہ لوگ ان خرافات کے ذریعہ قلوب عوام پر حاکم اور مالک ہوگئے۔ اور انھوں نے اپنے مالوں کو ان خرافات کی خاطر ان پر خرچ کیا۔ نیز چونکہ فقہا کی مثال اطبا کی سی ہے۔ اور دوا پر خرچ کرنا نہایت دشوار اور ناگوار ہوتا ہے۔ اور ان لوگوں پر صرف کرنا بالکل ایسا ہے۔ جیسا کہ مغنیات یعنی گانیوالی عورتوں پر صرف کرنا۔ اور حق ایسا ہی ثقیل اور گراں ہے۔ جیسے زکوٰۃ ثقیل اور گراں ہے۔ اور مغنیات پر صرف کرنا اور شعراء کو مداحی پر دینا بہت ہی آسان اور گوارا ہوتا ہے۔ اور جس طرح شراب سے عقل زائل ہوتی ہے۔ اسی طرح ان لوگوں نے شراب کے بدلہ میں ازالہ عقل کیلئے ایک چیز مقرر کی ہے۔ جس کا نام سماع اور وجد رکھا ہے۔ اور ایسے وجد سے متعرض ہونا جو عقل کو زائل کردے۔ حرام ہے۔ اللہ تعالیٰ شریعت غرا کو اس گروہ کے شر سے بچائے۔ جو مالوں کو جمع کرتے اور عیش و عشرت کے مزے اڑاتے اور ایسے شستہ الفاظ سے لوگوں کو دام فریب میں پھنسلاتے ہیں۔ جن کے تحت میں اہمال تکلیف و ترک شریعت کے سوا اور کچھ بھی نہیں ہے۔ یہی وجہ ہے۔ کہ عوام کے قلوب ان کو پسند کرتے اور اُن کی طرف برضا و رغبت مائل ہوتے ہیں۔ اور ان لوگوں کے باطل پر ہونیکی اس سے زیادہ تر واضح اور کیا دلیل

ہو سکتی ہے۔ کہ اہل دنیا کی طبیعتیں اُن کی طرف ایسا ہی میلان و رغبت رکھتی ہیں۔ جس طرح کہ وہ ناچنے کودنے اور کھیل تماشے والوں اور مغنیات یعنی گانے بجانیوالی عورتوں سے محبت رکھتے اور ان کی طرف برضا و رغبت مائل ہوتے ہیں) نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے۔ ان قوماً منهم داموا على الرياضة مدة فرأوا انهم قد تجوهروا فقالوا لا نبالى الآن ما عملنا و انما الاوامر والنواهى رسوم العوام قالوا وحاصل النبوة يرجع الى الحكمة والمصلحة و المراد منها ضبط العوام ولسنا من العوام فندخل فى حجر التكليف لانا قد تجوهرنا وعرفنا الحكمة وهولاء رأوا ان من اثر تجوهرهم ارتفاع الحمية حتى قالوا ان رتبة الكمال لا يحصل الالمن رأى اهله مع اجنبى فلا تقشعر جلده فان اقشعر فهو ملتفت الى حظ نفسه لم يكمل بعد اذ لو كمل لماتت نفسه فسموا الغيرة نفسا وسموا ذهاب الحمية الذى هو وصف المخانيث لكمال الايمان (انتهى) اس عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے۔ کہ جن لوگوں نے اُن میں سے ایک مدت تک ریاضت کشی اختیار کی۔ اور گمان کر لیا۔ کہ ہم حق سے واصل اور متجوہر ہو گئے۔ وہ کہتے ہیں کہ اب ہم کچھ ہی عمل کریں۔ ذرا بھی پرواہ نہیں ہے۔ اور اوامر و نواہی عوام کی رسومات ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ نبوت کا حاصل حکمت و مصلحت کی طرف راجع ہے۔ اور اس سے ضبط عوام مقصود ہے۔ اور ہم لوگ عوام نہیں ہیں۔ جو دائرۂ تکلیف میں داخل ہوں۔ کیونکہ ہم حق تک پہنچ گئے۔ اور متجوہر ہو گئے ہیں اور حکمت کی معرفت ہم نے حاصل کر لی ہے۔ اور اُس گروہ نے یہ گمان کر لیا ہے۔ کہ تجوہر کا اثر و نتیجہ یہ ہے کہ حمیت اور غیرت بالکل مرتفع ہو جائے۔ یہانتک کہ وہ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ کمال کا مرتبہ اس وقت تک حاصل نہیں ہوتا۔ جب تک کہ یہ شخص اس درجہ بے غیرت و بے حمیت نہ ہو جائے۔ کہ اپنی زوجہ کو غیر شخص کی بغل میں دیکھے اور اُس کو اس حال میں دیکھکر ذرا بھی جوش میں نہ آئے۔ اور اس کے بدن پر بال نہ کھڑے ہوں۔ اور اگر اپنی اہلیہ کو غیر سے ہم آغوش دیکھکر بال بدن پر کھڑے ہو جائیں۔ تو ابھی تک یہ شخص اپنے نفس کی طرف متوجہ اور ملتفت ہے۔ اور کمال کے مرتبہ کو نہیں پہنچا۔ اس لئے کہ اگر مرتبۂ کمال کو پہنچ جاتا۔ تو اس کا نفس مردہ ہو جاتا۔ اس فرقہ نے غیرت کا نام نفس رکھا ہے۔ بلکہ بیغیرتی اور بیحمیتی کو جو مخنثوں کے خصائل رذیلہ میں سے ہے۔ کمال ایمان سمجھا ہے۔

نیز ابن جوزی نے کتاب مذکور میں اس گروہ ضلالت پژوہ کے چند شبہات نقل کئے ہیں جن کا حاصل مطلب اس مقام میں درج کیا جاتا ہے۔ اوّل یہ کہ اعمال بالذات مقصود نہیں

بیغیرتی علامت تکمیل ایمان ہے

ہیں۔ بلکہ حصول سعادت اور نفی شقاوت کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اسلئے کہ تمام امور قضائے ربّانی سے وابستہ ہیں۔ جو کچھ قضائے ربانی میں مقدّر اور مقرّر ہو چکا ہے۔ وہ ضرور وقوع میں آئیگا۔ اس کا تبدیل ہونا ناممکن ہے۔ روز ازل میں جس کے نام پر سعادت کا پروانہ جاری ہو چکا ہے۔ اس کیلئے شقاوت کی پروانگی کا اجرا ہونا محال اور غیر ممکن ہے۔ اور جو شخص روز ازل میں شقی اور راندہ درگاہ الٰہی ہو چکا ہے۔ اُس کا سعید ہونا ممتنع اور محال ہے۔ اسلئے نفس کو اعمال و ریاضات کی تعب و محنت میں ڈالنا بیکار اور فضول ہے اور اس سے کسی قسم کا نفع متصوّر نہیں۔ دوم یہ کہ خالق جل شانہ بندوں کے اعمال سے مستغنی اور بے پرواہ ہے اور ان سے متاثر نہیں ہوتا۔ خواہ معصیّت و نافرمانی ہو۔ خواہ طاعت و بندگی پس مجاہدات اور ریاضات سے نفس کو تعب اور تکلیف میں ڈالنا محض بیکار اور بیفائدہ ہے۔ سوم یہ کہ عقل و نقل سے ثابت ہو چکا ہے کہ حق تعالیٰ غفور اور رحیم ہے اور اس کی رحمت وسیع ہے۔ اور وہ جل شانہ گناہوں کے بخشنے اور معاف کر دینے سے عاجز اور قاصر نہیں۔ پس نفس کو لذات اور اس کی خواہشوں کے حاصل کرنے سے منع کرنا ناموزوں اور نامناسب ہے۔ چہارم یہ کہ اوامر و نواہی مقصود تک پہنچنے کے وسائل اور اسباب ہیں۔ اور کعبۂ عرفان کے واصلین اور پہنچ جانے والوں کو منہیات میں سے کوئی چیز ضرر نہیں دیتی چنانچہ زائر کعبہ جب منزل مقصود پر پہنچ جاتا ہے۔ تو اس کی سیر و سیاحت منقطع اور ختم ہو جاتی ہے۔

جو شخص کہ عقل و شعور سے ذرا سا بھی بہرہ رکھتا ہے۔ اُس کے نزدیک اُن لوگوں کے شبہات مذکورۂ بالا کا جو تار عنکبوت سے بھی زیادہ ترکمزور اور سست ہیں۔ مندفع کرنا نہایت آسان اور سہل ہے۔

جواب شبہ اوّل ۔ سعادت اور شقاوت اگرچہ خدا کی قضائے ازلی سے ہے لیکن ہر ایک کا تعلق اسباب سے ہے۔ اور محض تقدیر الٰہی پر بھروسہ کر کے اسباب موصلہ سے دست کش ہونا آئین عقل سے خارج اور احمقاپن میں داخل ہے۔ دراصل یہ شبہ بعینہٖ ایسا ہے۔ جیسے کوئی کہے۔ کہ سیری اور سیرابی ازل سے مقدر ہو چکی ہے۔ اس لئے کھانا اور پینا بیفائدہ ہے۔ اگر سیری اور سیرابی مقدر ہے۔ تو ہم کھانے اور پینے کے بغیر ہی سیر و سیراب ہو جائیں گے۔ اور وہ شخص اس شیطانی وسوسے میں گرفتار ہو کر کھانے اور پینے سے جو سیری اور سیرابی کا ذریعہ ہے۔ باز رہے۔ اور اپنے آپ کو ہلاک کر ڈالے۔

جواب شبہ دوم ۔ دوسرے شبہ کا جواب یہ ہے۔ کہ طاعت سے نفع حاصل کرنا اور

طاعت و معصیت کا نفع و ضرر بندوں کی طرف راجع ہے۔ نہ جناب اقدس الہٰی کی طرف جس
کی ذات مقدس جلب نفع اور دفع ضرر سے منزہ و مبرا ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتا ہے ومن
جاھد فانما یجاھد لنفسہ یعنی جو کوئی مجاہدہ اور کوشش کرتا ہے۔ وہ خود اپنے ہی واسطے مجاہدہ
کرتا ہے۔ شارع علیہ السلام نفسانی طبیب ہے طبیب جو بیمار کو پرہیز کرنیکا حکم دیتا ہے۔ تو اُس کا
نفع محض بیمار ہی کے لیے ہے۔ نہ کہ طبیب کیواسطے۔ اور مریض جو ضرر رساں چیزوں سے پرہیز
کرتا ہے۔ وہ خود اپنی ہی غرض کیلئے کرتا ہے۔ نہ کہ طبیب کیواسطے۔ جس طرح بعض غذائیں بدن
کو نفع دیتی ہیں۔ اور بعض زہریلی چیزیں اُس کو ضرر پہنچاتی ہیں۔ اسی طرح علم و جہل۔ اعتقاد صالح
و ظنون فاسدہ۔ اقسام عبادات و مجاہدات اور طرح طرح کے کھیل تماشوں اور منہیات سے
نفس کو بھی نفع اور ضرر پہنچتا ہے۔ جس طرح ایک حاذق طبیب جسم کو نفع دینے والی غذا
کے استعمال کرنیمیں اور اس کو ضرر رساں چیزوں سے پرہیز کرنے اور بچنے کا حکم دیتا ہے
اسی طرح شارع علیہ السلام نے بھی جو نفوس انسانی کا طبیب ہے۔ نفس کے اصلاح کنندہ اعمال
صالح و عبادات کے بجالانے اور اس کو فاسد کرنے اور ہلاکت میں ڈالنے والی منہیات
و فواحش سے بچنے اور پرہیز کرنیکا حکم ارشاد فرمایا ہے۔ تاکہ نفس کو امراض مہلکہ سے نجات
اور شفا پانیکا باعث ہو۔

جواب شبہ سوم اس حق سبحانہٗ و تعالیٰ کی رحمت کے وسیع ہونیمیں کسی قسم کا شک و
شبہ نہیں ہے لیکن عقاب و عذاب بھی وسعت رحمت سے ہے تاکہ وجود انسانی جو سونے
کی مانند ہے۔ دنیا اور آخرت کی عقوبتوں اور عذابوں کی آگ میں پڑ کر کدورت کے کھوٹ
اور ملاوٹ سے صاف و پاک ہو کر خالص ہو جائے۔

جواب شبہ چہارم یہ بات پایۂ ثبوت کو پہنچ چکی ہے۔ کہ جب تک روح کا بدن سے
تعلق ہے۔ اس وقت تک بندے کو رسوم ظاہری کا ترک کرنا جائز نہیں ہے۔ اس
لئے کہ رسوم و مجاہدات بندوں کی مصالح کیلئے وضع کئے گئے ہیں۔ اکثر اوقات ایسا ہوتا
ہے کہ قلب انسانی کا آئینہ صافی منہیات وغیرہ کے عمل میں لانے اور اُن کا مرتکب ہونیکی
وجہ سے مکدر ہو کر زنگ آلود ہو جاتا ہے۔ اگر مجاہدات و عبادات کے صیقل سے زنگ کے
غبار کو اُس کے اوپر سے صاف نہ کیا جائے۔ تو آخر کار زنگ کی کثرت سے یہ حالت
ہو جاتی ہے۔ کہ اس کو جلا دینا اور صیقل سے صاف کرنا نہایت مشکل بلکہ محال و ناممکن ہو جاتا

ہے۔ چنانچہ شیخ سعدیؒ شیرازی کا قول مشہور ہے۔

بیت ۔ آہنے راکہ مورچانہ بخورد ÷ نتواں بُرد ازو بہ صیقل زنگ

حاکم نے مستدرک میں اپنی سند کیساتھ ابو ہریرہ سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم ان الذنب العبد نکت فی قلبہ نکتۃ سوداء فان تاب صقل منہا فان عاد زادت حتی یعظم فی قلبہ فذالک الران الذی ذکرہ اللہ عزوجل کلا بل ران علے قلوبھم (آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا ہے کہ جب بندہ گناہ کرتا ہے۔ تو اس کے دل میں ایک سیاہ نقطہ پیدا ہو جاتا ہے۔ اگر وہ اس گناہ سے توبہ کرلے تو اس کا دل صیقل ہو کر صاف ہو جاتا ہے۔ اور اگر وہ پھر اُس گناہ کو کرے تو وہ نقطہ زیادہ ہو جاتا ہے یہانتک کہ بار بار گناہوں کی سیاہی بڑھتے بڑھتے تمام قلب پر چھا جاتی ہے یہی وہ زنگ ہے۔ جس کا ذکر اللہ تعالیٰ نے قرآن میں فرمایا ہے "کلا بل ران علے قلوبھم"۔ ہرگز نہیں۔ بلکہ ان کے دلوں پر زنگ آگیا ہے) اگر کسی شخص کو اپنی زندگی میں عبادات اور مجاہدات سے مستغنی اور بے پرواہ ہونا سہل و آسان ہوتا۔ تو خواجۂ کائنات خلاصہ موجودات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اس کرامت اور بزرگی کے سب سے بڑھکر سزاوار اور حقدار تھے۔ آنحضرتؐ جو تمام عارفان خدا کے سرور و سردار اور جملہ واصلان بحق میں برگزیدہ و سالار ہیں۔ عبادت الٰہی میں نہایت مبالغہ فرمایا کرتے تھے یہانتک کہ کثرت قیام کی وجہ سے قدمہائے مبارک میں ورم آجاتا تھا۔ باوجود ان مجاہدات و ریاضات کے ارشاد فرمایا کرتے تھے ما عبدناک حق عبادتک اے میرے معبود حقیقی ہم سے تیری عبادت کا حق ادا نہیں ہوا۔

قاضی عضد محقق شریف اور دیگر افاضل کرام نے اپنی اپنی کتابوں میں بھی تصریح فرمائی ہے کہ متصوفۂ اہلسنت میں سے ایک گروہ اباحیہ ہیں جنھوں نے تکلیفات شرعیہ کو بالکل ساقط کردیا ہے اور نماز۔ روزہ، حج، زکوٰۃ اور دیگر احکام اسلام کے پابند نہیں ہیں۔ اور زنا، لواطہ، شرابخوری، چوری، اور غیر کے مال میں تصرف کرنے اور دیگر منہیات شرعیہ کو مباح اور جائز جانتے ہیں۔ اس کتاب کے دوسرے حصوں میں ان کتابوں کی عبارت نقل کردی گئی ہے۔ یہاں اسی قدر اشارہ کافی ہے۔ تاکہ تکرار لازم نہ آئے۔ کسی عربی شاعر نے کیا خوب کہا ہے

لیس یختص ذا بذاک القوم ٭ فلما ذا اختصوا باللوم

(یعنی یہ برائیاں اسی قوم سے مخصوص اور مختص نہیں ہیں۔ اوروں میں بھی پائی جاتی ہیں۔ پھر نہ معلوم کیا وجہ ہے۔ کہ انہی کو خصوصیت کیساتھ کیوں ملامت کیگئی ہے۔)

اور فاضل مصنف نے جو اپنی کتاب تحفہ کے اکثر مقامات میں فرقہ ہائے باطلہ کے اقوال وافعال سے فرقہ حقہ اثنا عشریہ پر زبانی تشنیع درازکی ہے بالکل بیوجہ اور غیر موزوں ہے۔ اللہ تعالیٰ نے اپنے کلام پاک میں ارشاد فرمایا ہے ولا تزر وازرۃ وزر اخری کوئی شخص دوسرے شخص کا بوجھ نہیں اُٹھاتا۔ ایک کا وزر و وبال دوسرے شخص پر عاید نہیں ہوتا۔ حالانکہ اہل سنت کے بعض صوفی فرقے جیساکہ اُوپر مذکور ہوا۔ ان امور کے قائل ہیں۔ ہاں اتنا فرق ضرور ہے۔ کہ اثنا عشریہ ان اقوال کے قائلین کو کافر، مغوی، ضال، مضل جانتے ہیں اور اکثر اہل سنت ایسے لوگوں کو جو ان اقوال باطلہ کے قائل ہیں۔ عارف کامل اور مرشد و ہادی سمجھتے ہیں۔ ع فرق باشد زین حسن تا آں حسن۔ اور فرقہ اثنا عشریہ کے مذہب کا حضرات آئمۂ اہلبیت علیہم السلام سے منسوب ہونا متواترات سے ہے۔ جیسے مذہب حنفیہ کا ابوحنیفہ کوفی سے منسوب ہونا۔ اور مذہب شافعیہ کا شافعی سے۔ اور مذہب مالکیہ کا مالک بن انس سے۔ اور مذہب حنابلہ کا احمدؒ بن حنبل سے منسوب ہونا۔ اور اس کا انکار گویا بدیہیات کا انکار ہے۔ یا مثلاً مکہ معظمہ اور مدینہ منورہ زادہما اللہ شرفاً و تعظیماً کا انکار کرنا ہے۔ اور یہ بات اظہر من الشمس اور ابین من الامس ہے۔ چھپائے سے نہیں چھپ سکتی اور کسی منکر کا انکار یہاں پر مفید نہیں ہوسکتا۔ اکثر علمائے اہلسنت مثلاً علامہ شہرستانی نے ملل ونحل میں اور ابن اثیر نے جامع الاصول میں حضرت امام علیؑ بن موسے الرضا علیہ التحیۃ والثنا کو مجددین مذہب امامیہ سے شمار کیا ہے۔ چنانچہ ابواب سابقہ میں اُن کی عبارت نقل ہوچکی ہیں۔ یہاں بھی جامع الاصول کی عبارت مختصراً مناسب مقام نقل کیجاتی ہے۔ وہ یہ ہے۔ اما من کان علے رأس المائۃ الثانیۃ فمن اولی الامر المامون الرشید ومن الفقہاء الشافعی والحسن الزیاد اللولوی من اصحاب ابی حنیفۃ و اشہب بن عبد العزیز من اصحاب مالک اما احمد فلم یکن یومئذٍ مشہورا و من الامامیۃ علی بن موسیٰ الرضا ومن القراء یعقوب الحضرمی ومن المحدثین یحیے ابن معین ومن الزہاد المعروف الکرخی اما من کان علے رأس المائۃ الثالثۃ فمن

صفحہ ۱۰

مذہب امامیہ کا ماخذ

اولی الامر المقتدر باللہ ومن الفقہاء ابوالعباس بن شریح من اصحاب الشافعی وابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الطحاوی من اصحاب ابی حنیفہ وبیاض من اصحاب مالک وابوبکر احمد بن ھارون الحلال من اصحاب احمد بن حنبل وابوجعفر محمد ابن یعقوب الرازی الکلینی من الامامیۃ (لیکن جو لوگ کہ دوسری صدی کے آخر میں موجود تھے۔ منجملہ ان کے اولی الامر میں سے مامون رشید اور فقہا سے شافعی اور حسن زیاد لولوی اصحاب ابوحنیفہ سے۔ اور اشہب بن عبدالعزیز اصحاب مالک سے۔ لیکن احمد اسوقت مشہور نہ تھا۔ اور امامیہ سے علی بن موسی رضا۔ اور قاریوں میں سے یعقوب حضرمی۔ اور محدثین میں سے یحیی بن معین۔ اور زہاد میں سے معروف کرخی۔ اور جو لوگ تیسری صدی کے آخر میں موجود تھے۔ اُن میں اولی الامر میں سے المقتدر باللہ اور فقہا میں سے ابوالعباس بن شریح اصحاب شافعی سے۔ اور ابوجعفر احمد بن محمد بن سلامہ طحاوی اصحاب ابوحنیفہ سے۔ اور بیاض اصحاب مالک سے۔ اور ابوبکر احمد بن ہارون الحلال اصحاب احمد بن حنبل سے۔ اور ابوجعفر محمد بن یعقوب رازی کلینی امامیہ سے) اور چوتھی صدی میں سیّد مرتضیٰ علم الہدیٰ علیہ الرحمہ کو مذہب امامیہ کے مجدّدین میں شمار کیا ہے۔ اور ناظرین کتب امامیہ پر یہ بات ظاہر و روشن ہے۔ کہ اس فرقہ حقہ کے مسائل اور احکام ان احادیث سے اخذ کئے گئے ہیں۔ جن کو معتبر اور ثقہ راویوں نے حضرت آئمہ ھدیٰ علیہم السّلام سے روایت کیا ہے۔ اور آئمۂ اہلبیت علیہم السّلام کی جلالت قدر و علو مرتبت نہایت مشہور و معروف ہے اور کسی بیان اور شرح کی محتاج نہیں۔ اور بموجب حدیث ثقلین کے جو خاصہ اور عامہ کے نزدیک مستفیض ہے۔ اور بہت سے محدّثین عامہ مثلاً احمد بن حنبل نے مسند میں۔ اور حاکم نے مستدرک میں۔ اور مسلم۔ ترمذی۔ بیہقی۔ بغوی۔ شیخ جلال الدّین سیوطی اور دیگر علمائے حدیث نے متعدد طریقوں سے روایت کی ہے۔ چنانچہ ترمذی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے . . . قال رایت رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی حجۃ یوم عرفۃ وھو علے ناقتہ القصوی یخطب فسمعتہ یقول یا ایھا الناس انی ترکت فیکم من اخذ تم بہ لن تضلوا کتاب اللہ وعترتی اھل بیتی (کہ میں نے رسول خدا صلعم کو حج میں روز عرفہ اپنے ناقہ قصوے پر سوار خطبہ پڑھتے دیکھا۔ میں نے سنا کہ فرماتے تھے۔ اے لوگو! میں نے تم میں وہ چیز چھوڑی ہے۔ کہ اگر تم اس کو پکڑوگے۔ ہرگز گمراہ نہوگے۔ اور وہ کتاب خدا

اور میری عترت اہل بیت ہی) اور بموجب حدیث سفینہ کے کہ اس کو بھی محدثین عامہ نے طرق متعددہ سے روایت کیا ہے۔ منجملہ ان کے ابن حجر نے صواعق محرقہ میں ابوذرؓ سے روایت کی ہے۔ قال ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم قال ان مثل اہلبیتی مثل سفینۃ نوح من رکبھا نجی و من تخلف عنھا ھلک (رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ میرے اہلبیتؑ کی مثال کشتی نوح کی سی ہے جو کوئی اسمیں سوار ہوا۔ وہ نجات پا گیا۔ اور جس نے اس کشتی سے تخلف اور روگردانی کی وہ ہلاک ہوا۔) اور ایک روایت میں ھلک کی جگہ غرق (وہ غرق ہوا ہے) وغیرہ وغیرہ احادیث۔ ان بزرگواروں کے عروۃ الوثقیٰ سے تمسک کرنا ضلالت اور گمراہی سے محفوظ اور مامون رہنے کا باعث اور اُن کا اتباع اور پیروی فوز و نجات کا ذریعہ اور غوایت و گمراہی سے رہائی پانیکا وسیلہ اور سبب ہے۔

تحفہ کے فاضل مصنف نے ان مسائل و احکام کو جو اُن پیشوایان دین متین کی تقریرات اور افعال و اقوال سے ماخوذ ہیں۔ یہودیت، نصرانیت، ہنڈائیت۔ شاستر ہنود اور دساتیر صابئین سے تشبیہ دی ہے۔ یہ بات مصنف مذکور کے کمال نصب و خروج و حروریت پر دلالت کرتی ہے۔ جو آباد اجداد سے وراثت میں پہنچتی ہے۔ اس پر بھی آپ اہلبیت علیہم السّلام کی محبّت کا دعوی کرتے ہیں حالانکہ اکثر مسائل جن پر اعتراض اور تشنیع فرمائی ہے۔ کتاب و سنّت سے ماخوذ اور صحابہ و تابعین اور ارباب مذاہب اربعہ یعنی اہل سنّت کے چاروں اماموں کے اقوال کے موافق اور مطابق ہیں۔ اس قسم کے ایرادات و اعتراضات در اصل خدا تعالیٰ اور رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی طرف راجع اور صحابہ۔ تابعین اور ارباب مذاہب اربعہ پر وارد ہوتے ہیں۔ سب سے عجیب امر یہ ہے۔ کہ امامیہ کے بعض مسائل پر جو حضرت سید المرسلین علیہ وآلہ السّلام کی ظاہر احادیث سے مقتبس اور مستنبط ہیں۔ اور اہل سنت کی کتب متداولہ و معتبرہ میں وہ حدیثیں موجود ہیں۔ باوجودیکہ مصنف علام کو فنون نقلیہ خصوصاً فن حدیث میں تبحر کا دعوے ہے۔ اعتراض کر کے ابوجہل کی سنت سیئہ کو زندہ کیا ہے۔ اور آنجناب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے معارضہ کیا ہے۔ اور ان کلمات ہدایت آیات کے مقابلہ میں جو بموجب آیہ وافی ہدایہ ان ھو الا وحی یوحیٰ سرتاسر وحی والہام ہیں۔ یاوہ گوئی اور ہرزہ درائی کی زبان کھولی ہے۔ اور حیا و شرم کا پردہ منہ پر سے اٹھا کر ان مسائل کو یہودیت وغیرہ سے منسوب کیا ہے۔ اور اس باب میں اپنے آپ کو آیہ من یشاقق[ع] الرسول من بعد ماتبین لہ الھدی ویتبع غیر سبیل المؤمنین نولہ ما تولی ونصلہ جہنم وساءت مصیرا کا

ع جو کوئی ہدایت کے ظاہر ہو جانیکے بعد رسولؐ کی مخالفت کرے۔ اور مومنوں کی راہ کے سوا اور رستے کی پیروی کرے ہم اس کو اس چیز کا والی کرتے ہیں جسکو وہ دوست رکھتا ہے اور اس کو جہنم میں جلاتے ہیں۔ اور وہ بری بازگشت کی جگہ ہے ۱۲

مصداق بنا لیا ہے۔

مثنوی

مرحبا اے فقیہ دانشور ⁂ اے تو مجموعۂ کمال و ہنر
با خدا یت گہے است قال و مقال ⁂ با رسولت گہے است بحث و جدال
کلکِ طعانِ تو بگاہِ جدال ⁂ میزند طعنہ بر پیمبرؐ و آلؑ
فقہا را ز کلکِ تو آزار ⁂ روحِ شان از جدالِ تو بیزار
شافعی حنبلی دگر حنفی ⁂ با ہمہ بحث داری از دغلی
مالکی خالی از جدالِ تو نیست ⁂ خارج از حیطۂ مقالِ تو نیست
ہست چوں با ہمہ ملل کینت ⁂ کس ندانست چیست آئینت
قولِ تو جملہ حشو و طامات است ⁂ نزدِ تو گرچہ از کرامات است
گر نہ رنجی بگویم اے ذی شان ⁂ ہست قولِ تو لعبتِ صبیان
نے غلط ہست مایۂ تلبیس ⁂ مقتبس از وساوسِ ابلیس
مرحبا مرحبا ز راہِ غرور ⁂ گشتۂ از رہِ ہدایت دور
گشتی از راہِ کبر و نخوت و جہل ⁂ با ہمہ فضل نائبِ بوجہل
متصدی شدی معارضہ را ⁂ با جنابِ شہنشہِ دوسرا
قولِ او را کہ ہست وحیٔ تمام ⁂ مے شماری تو از فضولِ کلام
بہ بیہودیت اے ظلوم و جہول ⁂ میکنی نسبتِ کلامِ رسولؐ
آنچہ آں مقتبس ز قولِ نبیؐ است ⁂ طعن بر وے نمودن از دغلی است
طعنِ آں طعن بر رسولِ خداؐ است ⁂ قدحِ آں قدحِ آلِ شفیعِ وریٰ است
قولِ او را بضحکہ انگاری ⁂ باز دعوے دینِ او داری
دینِ تو طعن سرورِ دیں است ⁂ ایں چہ دین است ایں چہ آئین است
ردِّ وحی است ردِّ قولِ رسولؐ ⁂ کے بود قولِ اہلِ ردّہ قبول
الحذر الحذر ازیں گفتار ⁂ وَقِنَا رَبَّنَا عَذَابَ النَّار

بیشک مصنف نے اُن دلیرانہ اور جسارت آمیز تحریرات میں اپنے والد ماجد کی سنت

کو زندہ کیا ہے۔ جو مجالس درس میں اپنے شاگردوں کے سامنے اکثر مسائل میں فقہاء اربعہ کا تخطیہ
فرمایا کرتے تھے اور اس امر کے قائل تھے کہ زمانہ سابقہ میں جیسا کہ اہل سنّت کا مذہب ہے صرف
ان مجتہدین سلف ہی پر اجتہاد کا انحصار نہ تھا۔ بلکہ وہ اپنے آپ کو بھی اس امر جلیل القدر کے قابل
تصور فرماتے تھے۔ یہاں تک کہ رفتہ رفتہ یہ بات اس زمانے کے بعض فاضلوں نے بھی سُن پائی۔
اور آنجناب کو دھمکی دی۔ کہ اس بارے میں ہم سے مباحثہ کریں۔ یہ سنکر اپنی فضیحت و رسوائی کے
خوف سے ناچار اس امر کے منکر ہوگئے اور اپنے عقیدے کے برخلاف تقیہ کو عمل میں لائے۔ اور
آیندہ اس قسم کی باتوں سے خاموشی اختیار کر لی۔ اور مقالہ وضیہ فی النصیحۃ والوصیۃ میں جو بیان
فرمایا ہے۔ وہ اس امر کی ایک قوی اور زبردست دلیل ہے۔ چنانچہ ارشاد فرماتے ہیں "فروع
میں ان علماء محدثین کی پیروی کرنی چاہئے۔ جو فقہ و حدیث کے جامع ہوں۔ اور ہمیشہ تفریعات
فقہیہ کو کتاب و سنت پر عرض کرنا ضروری ہے۔ جو مسائل کہ کتاب و سنت کیموافق ہوں۔ اُن کو
قبول کریں۔ ورنہ کالائے بد بریش خاوند پر کار بند ہوں۔ امت کسی وقت بھی مجتہدات کو کتاب
و سنّت پر عرض کرنے سے مستغنی نہیں ہو سکتی۔ اور فقہاء کی بے تکی بات کو کہ ایک عالم کی تقلید کو دست
آویز بنا کر سنت نبوی کی پیروی کو ترک کر دیا ہے۔ نہ سنیں۔ اور اُن کی طرف التفات نہ کریں۔ اور
اُن سے دوری اور علیحدگی میں قربت خدا کے طالب ہوں"۔ (انتہیٰ)

مصنف مذکور نے جو دیکھا کہ اسوقت میدان خالی ہے۔ اپنے والد ماجد کے دلی منشا کو ظاہر
کیا۔ اور معارضہ شیعہ کی آڑ میں اپنے قلم جدال رقم کو اساطین فقہا و اجتہاد کے معارضہ کی طرف گردش
دی۔ چنانچہ بعض ایسے مسائل اور فتاوے پر جن میں سے کچھ تو صحابہ کرام کے اقوال سے مطابقت
رکھتے ہیں۔ اور کچھ احادیث حضرت خیر الانام علیہ و آلہ الصلوٰۃ والسلام کے مطابق ہیں۔ اور
اہل سنت کی معتبر کتابوں میں موجود و مندرج ہیں۔ نیز فقہائے اربعہ میں سے کسی ایک کے
اصحاب اس باب میں بعض فقہائے امامیہ سے بھی زبردست شرکت اور موافقت رکھتے ہیں
اعتراض کرنا اس مدعا کا شاہد عادل اور ہمارے اس دعوے کا گواہ صادق ہے۔ خلاصہ کلام
یہ ہے کہ جناب حروریت مآب کا کوئی مذہب معین اور مقرر نہیں ہے۔ ورنہ ایسے مسائل پر
جو کتاب و سنّت سے اقتباس کئے گئے ہوں۔ اور صحابہ و تابعین کے اقوال اور مجتہدین
اربعہ میں سے کسی ایک سے مطابقت و موافقت رکھتے ہوں۔ اعتراض کرنیکی کوئی وجہ نہ تھی
اس نصب و خروج کے علم بردار کے تدین کی تحقیق یہ ہے۔ جو اس حقیر کی قلم صدق رقم سے صاحبان

مصنف تحفہ کا مذہب اور اس مناظرے کی اصل وجہ
صفحہ ۱۳

بصیرت و ارباب فطنت کے ضمائر صافیہ پر عرض کی گئی۔ اُن کی باقی تحقیقات کو بھی اسی پر قیاس کر لینا چاہئے۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ ع قیاس کن ز گلستان من بہار مرا۔ اور بعض مسائل کو جو یہود۔ نصاریٰ۔ پنڈائیت۔ شاستنر ہنود اور دسانیر صابئین سے مشابہت دی گئی ہے۔ سو یہ اعتراض مشترک الورود ہے۔ کیونکہ اہلسنّت کے بھی بہت سے مسائل اس مشابہت میں شریک ہیں۔ چنانچہ اس باب کے خاتمہ میں انشاء اللہ اس کا اظہار کیا جائیگا۔ اور علل و احکام شرائع کے اسرار و دقائق کو نہ سمجھنا اور اُن کی تہ کو نہ پہنچنا اور کتاب و سنت کے بعض مسائل کے وجوہ استنباط کا سمجھ میں نہ آنا جو در اصل عقول ناقصہ اور آرائے کاسدہ کے قصور و فتور کی وجہ سے ہوا کرتا ہے۔ ان شرائع و احکام کے بطلان کا موجب و در حقیقت ان مسائل کی کتاب و سنت کے مخالف ہونیکا سبب نہیں ہو سکتا۔ اور ایک روایت کو دوسری روایت پر ترجیح دینے یا حدیث صحیح سے مطلع نہ ہونیکی حالتمیں حدیث ضعیف پر عمل کرنے وغیرہ امور کو مخالف سمجھنا انصاف سے بعید ہے۔ نیز چونکہ مصنف نے دعویٰ کیا ہے کہ اس باب میں امامیہ کے شرائع مختصہ کو بیان کیا جائے گا۔ اور الشرط املک کے قول قوی کو فراموش کر کے از روئے جہل و نادانی اکثر ایسے مسائل کو مذاہب اربعہ میں سے کوئی سا ایک مذہب بلکہ بعض صحابہ و تابعین اور جناب خاتمیت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان میں شریک ہیں۔ ذکر کیا ہے چنانچہ انشاء اللہ آیندہ اس کا بیان کیا جائے گا۔ اس لئے اس باب کا اکثر حصہ فضول اور محض لغو و بیکار ہے۔ اور کچھ حصہ خود ایجاد و اختراع کیا گیا ہے۔ المختصر مصنف نے اپنی شرط کو پورا نہیں کیا۔ اور اپنے عہد پر قائم نہ رہے۔

بیت۔ چوں شرط وفا کردی اگر جور کنی باز
ما از تو ننالیم ولے شرط چنیں نیست

قول مُصنف تحفہ اُن کے احکام سے پہلا حکم صحابہ اور خلفائے ثلثہ اور چند امہات المومنین کی (جو بالاجماع پیغمبرؐ کو سب بیبیوں سے زیادہ پیاری تھیں) تکفیر کرنا ہے۔ اور اس حکم کا ما انزل اللہ (قرآن) کے مخالف ہونا نہایت واضح اور بیّن ظاہر ہے۔ دوسرا حکم لعن عمر کو ذکر خدا پر ترجیح و تفضیل دینا ہے۔ حالانکہ ابلیس جو اضلال و گمراہی کی اصل اصول ہے۔ اس پر لعن کرنا کسی شریعت میں طاعت شمار نہیں کیا گیا۔ چہ جائیکہ اس کو افضل طاعات سے ارجح اور اعلیٰ جانتے ہیں۔ قرآن میں صریحاً وارد ہے ولذکر اللہ اکبر (خدا کا ذکر بیشک سب سے بزرگ و برتر ہے) تیسرا حکم یہ ہے کہ اعاظم مہاجرین و انصار

مصنف نے ای شرط کو پورا نہیں کیا

صفحہ ۱۷

اور خلفائے ثلثہ اور اکثر عشرہ مبشرہ مثلاً طلحہ و زبیر وغیرہما اور عائشہ و حفصہ پر لعن کرنا نماز پنجگانہ کے
بعد واجب جانتے ہیں۔ یہ بھی تمام شرائع و ادیان کے اسلوب کے مخالف ہے۔ کیونکہ تمام انبیاء اور
مرسلین کے دشمن تھے۔ مثلاً فرعون جو سالہا سال بنی اسرائیل کو طرح طرح کی ایذائیں اور تکلیفیں دیتا رہا
چنانچہ خدا فرماتا ہے۔ واذ نجیناکم من آل فرعون یسومونکم سوء العذاب یقتلون ابناءکم[ع]
ویستحیون نساءکم۔ نیز فرماتا ہے وکذلک جعلنا لکل نبی عدوا شیاطین الانس الخ۔
(ہم نے شیاطین انس کو ہر ایک نبی کا دشمن بنایا ہے) اور کسی ملت و مشرب میں انبیاء و رسل کے کسی
دشمن پر لعن کرنا فرض نہیں کیا۔ اور نماز کی تعقیب میں داخل نہیں ہوا۔ بلکہ مندوب اور مستحب بھی قرار
نہیں دیا گیا۔ اور اس میں اجر و ثواب کا وعدہ نہیں کیا گیا۔ (انتہیٰ)

جواب باصواب

اس مقام کے متعلقات کو ابواب گذشتہ و آئندہ خصوصاً
باب تولّے و تبرّے میں مفصل طور پر بیان کیا گیا ہے۔
چونکہ یہاں بھی ضمناً ذکر آ گیا ہے۔ اس لئے اس مقام پر بھی مجملاً کچھ ذکر کرتے ہیں۔ فاضل مصنف
نے جو کچھ اس مقام پر افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہات سے مردود اور باطل ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ مطلقاً تکفیر صحابہ کے حکم کو امامیہ کی طرف منسوب کرنا محض افترا اور سراسر
بہتان ہے۔ اس لئے کہ امامیہ اکثر صحابہ کو ممدوح اور جلیل القدر جانتے ہیں۔ بلکہ بعض صحابہ کو
تو کاملین اولیائے کرام میں سے شمار کرتے ہیں۔ اور رحمت و رضوان الٰہی کا مستحق و سزاوار
سمجھتے ہیں۔ چنانچہ حضرت سید الساجدین امام زین العابدین علیہ السّلام صحیفہ سجادیہ میں جس
کو فرقہ حقہ امامیہ اثنا عشریہ زبور آل محمدؐ کے نام سے موسوم کرتے ہیں۔ ارشاد فرماتے ہیں۔ اللّٰھم
واصحاب محمد خاصۃً الذین احسنوا الصحابۃ والذین ابلوا البلاء الحسن فی نصرہ وکانفوہ
واسرعوا الی وفادتہ وسابقوا الی دعوتہ واستجابوا لہ حیث اسمعھم حجۃ رسالتہ و
فارقوا الازواج والاولاد فی اظھار کلمتہ وقاتلوا الآباء والابناء فی تثبیت نبوتہ وانتصروا
بہ ومن کانوا منطوین علی محبتہ یرجون تجارۃ لن تبور فی مودتہ والذین ھجرتھم العشائر
اذ تعلقوا بعروتہ وانتفت فیھم القرابات اذ سکنوا فی ظل قرابتہ فلا تنس لھم اللّٰھم ما
ترکوا لک وفیک وارضھم فی رضوانک الی آخر الدعا۔ (اے خدا اصحاب محمدؐ خصوصاً وہ اصحاب
جنہوں نے حق صحابیت اچھی طرح ادا کیا۔ اور وہ اصحاب جنہوں نے آنجنابؐ کی اعانت اور مددگاری
میں خوب جہاد کئے۔ اور حضرت کی معاونت کی۔ اور آپ کی سفارت اور ایلچی گری میں جلدی کی

[ع] یاد کرو کہ جب ہم نے تمکو آل فرعون سے نجات دی جو تمکو سخت تکلیفیں دیتے تھے تمہارے بیٹوں کو قتل کرتے تھے۔ اور عورتوں کو زندہ رکھتے تھے ۱۲

اور حضرت کی دعوت کی طرف سبقت کی۔ اور اس کو قبول کیا۔ جبکہ آنحضرتؐ نے اپنی رسالات کی حجت ان کو سنائی۔ اور حضرت کے کلمہ کے اظہار اور اعلان کرنے میں اپنے عیال اور اطفال کو چھوڑ دیا۔ اور اُن سے مفارقت اختیار کی۔ اور آپ کی نبوت کے ثابت اور قائم کرنے میں اپنے باپ دادوں اور اولادوں سے لڑائی کی۔ اور آپ کی حفاظت اور امداد کی۔ اور وہ اصحاب جو آپ کی محبت میں سرشار اور سرگرم تھے۔ اور آپ کی محبت اور مودت میں ایسی تجارت کے امیدوار تھے جو کبھی ہلاک و تباہ نہ ہوگی۔ اور وہ اصحاب جن کو ان کے اہل عشیرہ اور قوم نے چھوڑ دیا۔ جبکہ وہ آپ کے عروۂ وثقیٰ سے متعلق ہوگئے۔ اور انکی قرابتیں اور رشتہ داریاں جاتی رہیں۔ جبکہ وہ آنحضرتؐ کی قرابت کے سایہ ہما پایہ میں سکونت پذیر ہوئے۔ پس اے خدا جو کچھ ان بزرگواروں نے تیرے واسطے اور تیری راہ میں ترک کیا ان کو اُس کے اجر سے محروم نہ رکھ اور انکو اپنی رضوان اور خوشنودی میں خوشنود اور رضامند فرما)

شیخ صدوق محمد بن بابویہ قمی علیہ الرحمہ نے کتاب خصال میں اپنی اسناد کے ساتھ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال کان اصحاب رسول اللہ صلعم اثنی عشر الفاً ثمانیۃ آلاف من المدینۃ والفین من غیر المدینۃ والفین من الطلقاء لم یر فیھم قدری ولا مرجی ولا حروری ولا معتزلی ولا صاحب رائ کانوا یبکون اللیل والنھار ویقولون اقبض ارواحنا قبل ان ناکل خبز الشعیر (کہ جناب امام علیہ السلام نے فرمایا کہ رسول خدا صلعم کے بارہ ہزار اصحاب جن میں سے آٹھ ہزار اہل مدینہ سے اور دو ہزار غیر مدینہ سے اور دو ہزار طلقاء میں سے تھے۔ ایسے تھے۔ جن میں نہ تو کوئی قدری مذہب تھا۔ نہ مرجی۔ نہ حروری۔ نہ معتزلی اور نہ کوئی صاحب رائے تھا۔ وہ رات اور دن یاد الہیٰ میں رویا کرتے تھے۔ اور کہا کرتے تھے۔ کہ اے خدا تو ہماری روحوں کو قبض کرلے اس سے پہلے کہ ہم نان جویں کھائیں)

الغرض صحابہ کی تکفیر کو امامیہ کی طرف منسوب کرنا اور اس الزام کو ان کے سر تھوپنا محض بہتان اور سراسر باطل ہے۔ ہاں اس میں شک نہیں۔ کہ امامیہ بعض منافقین اور ایسے اصحاب کی جو عداوت اہلبیت علیہم السلام کا اعلان کرتے اور کھلم کھلا ان سے عداوت رکھتے ہیں۔ تفسیق کرتے اور ان کو فاسق کہتے ہیں۔ اور اگر امامیہ میں سے کوئی شخص بعض صحابہ سے ارتداد وقوع میں آنیکے سبب اہل ردہ کی تکفیر کا قائل ہوگیا ہو تو کچھ بعید نہیں ہے۔ حالانکہ بعض صحابہ کا ارتداد یعنی مرتد ہوجانا احادیث کثیرہ اہلسنت سے جو صحاح ستہ وغیرہ کتب اہلسنت میں مروی ہیں

صفحہ ۱۵

بعض صحابہ کا مرتد ہو جانا

ثابت ہے۔ چنانچہ بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ ان رسول اللہ صلے اللہ علیہ والسلام قال ترد علی یوم القیامۃ رھط من اصحابی فیجلون علی الحوض فاقول یارب اصحابی فیقول انک لاعلم لک بما احدثوا بعدک انھم ارتدوا علی ادبارھم القھقری (آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ قیامت کیدن میرے اصحاب کا ایک گروہ مجھ پر وارد ہوگا۔ پس وہ حوض کوثر سے نکالدئے جائیں گے۔ تب میں عرض کرونگا۔ اے میرے پروردگار یہ میرے اصحاب ہیں۔ پس خدا فرمائیگا اے پیغمبرؐ تجھکو معلوم نہیں ہے۔ جو خرابیاں انھوں نے تیرے بعد کی ہیں۔ یہ اپنی پیٹھوں پر رجعت قہقری کر گئے اور مرتد ہو گئے تھے) اور یہ حدیث اسانید متعددہ اور طرق کثیرہ سے مختلف عبارات میں صحیحین اور دیگر صحاح اور کتب معتبرہ میں مروی ہے۔ اس مقام پر ان سب کا بیان کرنا مناسب جان کر ترک کرتے ہیں پس اس قول کا قائل ہونا اور زبان پر لانا نصوص نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے مطابق ہوگا۔ نہ کہ حکم ما انزل اللہ کے مخالف اور غیر موافق۔ اور مصنف نے جن زوجات نبوی کی احبیت یعنی سب سے زیادہ محبوب ہونے پر اجماع کا دعوی کیا ہے۔ اس کا متحقق اور ثابت ہونا محال اور ممنوع ہے۔ پس اجماع کی مخالفت کا شبہ جو پیدا کیا گیا ہے۔ وہ بھی مردود اور باطل ہوگا۔ حالانکہ بعض صحابہ کی تکفیر کا قول اہلسنت کے اس حکم کے معارض اور مماثل ہے جو انھوں نے خود بعض صحابہ کی تکفیر اور ارتداد کے بارے میں نافذ کیا ہے جس کو احمد بن حنبل اور بخاری و مسلم نے انس اور حذیفہ سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی اس کی تخریج کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا۔ لیردن علی ناس من اصحابی الحوض حتی اذا رایتھم وعرفتھم اختلجوا دونی فاقول یارب اصیحابی فیقال لی انک لا تدری ما احدثوا بعدک (میرے اصحاب میں سے کچھ لوگ حوض کوثر پر میرے پاس آئیں گے۔ یہانتک کہ جب میں دیکھ لونگا۔ اور شناخت کر لوں گا۔ تو میرے پاس سے ہٹا دئے جائیں گے۔ تب میں میں عرض کرونگا۔ اے میرے پروردگار۔ یہ تو میرے اصحاب ہیں۔ پس مجھسے جواب میں کہا جائیگا تجھکو معلوم نہیں ہے۔ جو تیرے بعد انھوں نے احداث کیا) مناوی نے کتاب فیض القدیر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے قیل ھم اھل الردۃ بدلیل روایتنا سحقا سحقا وقیل اھل الکبائر والبدع والظلمۃ المسرفون فی الجور وطمس الحق وقیل المنافقون وقال القاضی ھم صنفان المرتدون عن الاستقامۃ والعمل الصالح والمرتدون عن الدین (انتہی) اس عبارت کا حاصل مطلب یہ ہے۔ کہ ان صحابہ کی تعیین میں علمائے اہلسنت کا باہم اختلاف ہے۔

بعض کہتے ہیں۔ کہ اس سے اہل ردّہ مراد ہے۔ اور بعض قائل ہیں۔ کہ اہل کبائر اور صاحبان بدعت اور وہ ظالمین مراد ہیں۔ جنھوں نے ظلم وجور کرنے اور نور حق کے بجھانے اور خاموش کرنے میں اسراف اور تعدی کی ہے۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ اس سے منافقین مراد ہے۔ قاضی عیاض کا قول ہے۔ کہ وہ دو گروہ ہیں۔ ایک تو وہ جماعت ہے۔ جنھوں نے دین پر استقامت رکھنے اور قائم رہنے اور عمل صالح سے ارتداد کیا تھا۔ دوسری وہ جماعت ہے جو دین سے مرتد ہو گئی۔ اور پھر گئی۔ الغرض جب اس حدیث شریف میں علمائے اہلسنت نے صحابہ کی تقسیم اس طرح پر کی ہے۔ کہ یہ حدیث ظالموں منافقوں اور صاحبان بدعت کو شامل ہے۔ بلکہ وہ اشخاص صحابہ بھی اس میں داخل ہیں۔ جو عمل صالح پر قائم نہیں رہے۔ اب اگر شیعہ بعض اصحاب کو کہ جن کی طرف سے اہلبیت نبوی علیہم السلام کے حق میں ظلم وجور صادر ہوا ہو۔ اس حکم میں داخل کریں۔ تو اس میں کونسی خرابی لازم آتی ہے۔ پس ان تقریرات وتشریحات کا نتیجہ یہ ہے۔ کہ جب کسی معمولی سے معمولی شخص پر ظلم کرنا بعض علمائے اہلسنت کے نزدیک بعض صحابہ کو حوض کوثر سے دھتکارے جانے اور ان کے مرتد ہو جانے اور حضرت سید البشر علیہ صلوات اللہ الملک الاکبر کی شفاعت کی سعادت سے محروم رہنے کا باعث ہے۔ تو پھر اگر بعض صحابہ سے اہلبیت نبوی علیہم السلام کے حق میں ظلم وقوع میں آنے کے سبب جو امامیہ کے نزدیک روایات اہل بیت علیہم السلام سے جو بموجب مقولہ مشہورہ اَھلُ البیت ادری بما فی البیت[ع] ان واقعات وقضایا سے سب لوگوں کی نسبت زیادہ تر واقف ہیں۔ بطریق تواتر ثابت ومتحقق ہے اُن بعض صحابہ کو اس حکم کے تحت میں داخل جانیں۔ اور ان کو ظالم ۔منافق اور صاحب بدعت وغیرہ سمجھیں۔ تو ان کا یہ قول علمائے اہلسنت کے اقاویل کثیرہ کے عین مطابق اور موافق ہو گا۔ کیونکہ ظلم عام ہے خواہ اہل بیت علیہم السلام پر ہوا ہو۔ یا ان کے سوا کسی اور شخص پر۔ اور کافہ ناس یعنی تمام لوگوں کیساتھ احسان اور نیکی سے سلوک کرنا اور ان پر ظلم کرنیسے باز رہنا اعمال صالحہ میں داخل ہے۔ اور جو شخص دین اور عقل سے ذرا سا بھی حصہ رکھتا ہے۔ اس پر یہ بات خوب ظاہر اور روشن ہے کہ اہل بیت علیہم السلام پر ظلم کرنے کی عقوبت اور اس کا عذاب ان کے سوا اور لوگوں پر ظلم کرنیکی عقوبت اور عذاب سے زیادہ تر ہے۔ اور اہل بیت پر احسان کرنا اور ان پیشوایان دین مبین پر ظلم کرنیسے باز رہنا اجلّہ اعمال صالحہ سے یعنی سب سے بڑا عمل صالح ہے۔ پس اگر کوئی شخص اس بنا پر اہل بیت علیہم السلام پر ظلم کرنیوالے اور ان بزرگواروں کیساتھ احسان اور نیکی کے

ع۔ گھر والے گھر کے حالات سب سے بہتر جانتے ہیں ۱۲ منہ

تارک کو اعمال صالحہ کا تارک اور اہل ارتداد میں داخل جانے تو کچھ بعید نہیں ہے۔ مگر ہاں اگر تفرقہ کے قائل ہو کر یوں کہنے لگیں کہ اہلبیت نبوی علیہم السلام پر احسان اور ترک ظلم کرنا عمل صالح نہیں ہے۔ اور کسی شخص پر ظلم کرنا عقاب و عذاب کا باعث ہے۔ اور اہل بیت علیہم السلام پر ظلم و جور روا رکھنا موجب اجر و ثواب ہے۔ تو بیشک امامیہ کا یہ قول نادرست اور قابل الزام ہو سکتا ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ امامیہ لعن عمر کو ذکر خدا تعالیٰ پر فوقیت دیتے ہیں یہ بھی محض افترا اور بہتان ہے۔ اور کوئی شخص اس کا قائل نہیں ہے۔ بفرض محال اگر اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو اس قول سے قائلین کی مراد تقدم رتبی ہے۔ نہ کہ تقدم تفضیلی اور بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے تخلیہ (خالی کرنا) کو تحلیہ (زیور پہننا) پر مقدم رکھا جاتا ہے۔ اور تنقیہ کو تقویہ پر۔ پہلے تنقیہ کر کے مقویات کا استعمال کرتے ہیں۔ چنانچہ بعض علماء نے استعاذہ کو بسم اللہ پر اور نفی کو اثبات پر مقدم رکھنے کے باب میں ایسا ہی بیان کیا ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے۔ اهل التحقيق يسمون الترك والفعل بالتخلية والتحلية والمحو والصحو وبالنفى والاثبات او بالفنا والبقا والاول مقدم على الثانى فما لم يفن عما سوى الله لم يرزق البقا انتهى (اہل تحقیق ترک اور فعل کو تخلیہ و تحلیہ اور محو و صحو اور نفی و اثبات یا فنا و بقا سے موسوم کرتے ہیں۔ حالانکہ اول ثانی پر مقدم ہے۔ پس جبتک ماسوے اللہ سے فنا نہ ہو۔ بقا نصیب نہیں ہوتی۔)

واقفان کتب سلوک و عرفان اور سالکان مقامات عارفان پر یہ بات پوشیدہ نہیں ہے کہ رفض سلوک الی اللہ کا انتہائی مرتبہ ہے۔ چنانچہ شیخ رئیس نے اشارات میں اور امام رازی نے شرح اشارات میں اس پر نص فرمایا ہے۔ چونکہ یہاں ان اسرار کا بیان مناسب نہیں ہے اس لئے اشارہ ہی کافی ہے۔ اور باب تولی و تبرّی اور دیگر مسائل کے ابواب میں جو ان مقامات کا حیز طبیعی ہے۔ اس طرح سے کشف استار میں کلام کیا گیا ہے۔ کہ سالک طالب کو وصول مقامات میں عالم خبر سے عالم مشاہدہ میں پہنچا دیتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ امامیہ نماز واجب کے پیچھے لعن کرنا واجب جانتے ہیں۔ یہ بھی امامیہ پر افترا ہے۔ کیونکہ مستحقین لعن پر لعن کرنا امامیہ کے نزدیک شروط ایمان میں داخل نہیں ہے۔ بلکہ اس کے تکملات و متممات میں شمار کیا جاتا ہے۔ فاضل شستری مصائب النواصب میں تحریر فرماتے ہیں ليس السب عندنا من شروط الايمان كما توهم بعضهم بل يصرحون اصحابنا بان مومنا لو لم يسب ابليس والكفار والمنافقين لم يكن ذلك نقصا

فوقیت لعن عمر بر ذکر خدا

صفحہ ۱۷۱

لعن کرنا شرط ایمان نہیں

جواز لعن کا اثبات

فی ایمانہ نعم لعن اعداء اہل البیت من مکملات الایمان ولو علی سبیل الاجمال (سب کرنا ہمارے نزدیک شروط ایمان میں سے نہیں ہے۔ جیسا کہ بعض عامہ نے گمان کیا ہے۔ بلکہ ہمارے اصحاب اس طرح تصریح کرتے ہیں۔ کہ اگر کوئی مومن ابلیس۔ کفار اور منافقین کو سب نہ کرے۔ تو اس سے اس کے ایمان میں نقص نہیں ہوتا۔ ہاں اہل بیت علیہم السلام کے دشمنوں پر لعن کرنا تکملات ایمان یعنی ایمان کی تکمیل کرنیوالی چیزوں میں سے ہے۔ اگرچہ اجمالی طور پر ہی ہو) اور بالفرض اگر مصنف کے اس قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ جو لوگ اس امر کے قائل ہیں۔ وہ اس کا وجوب آیات کلام اللہ اور احادیث نبوی علیہ و آلہ السلام سے ثابت کرتے ہیں جیسا کہ ابواب گذشتہ میں مذکور ہوا۔ اور انشاء اللہ ابواب آئندہ میں بھی بالاستیعاب مفصل طور پر نقل کے مطابق بیان کیا جائے گا۔ منجملہ ان کے آیہ اولئک[۱] یلعنھم اللہ ویلعنھم اللاعنون اور آیہ علیہم لعنۃ[۲] اللہ والملائکۃ والناس اجمعین۔ اس آیت اور اس قسم کی دیگر آیات میں لعن اگرچہ اخبار کی صورت میں واقع ہوا ہے۔ لیکن مراد اس سے انشا اور امر ہے۔ جیسا کہ قولہ تعالیٰ والمطلقات یتربصن بانفسھن ثلاثۃ قروء[۳] میں گو حکم صورت اخبار میں وارد ہوا ہے۔ لیکن دراصل انشا اور امر مقصود ہے (یعنی طلاق یافتہ عورتیں تین قروء تک اپنے نفسوں کو نکاح سے باز رکھیں) جیسا کہ مفسرین نے اس کی تصریح فرمائی ہے۔ نیز لعن کرنا مجاہدہ لسانی کی ایک قسم ہے۔ شیخ سیوطی نے جامع صغیر میں مسند احمد، حاکم اور ابن حبان سے انس سے روایت کی ہے جاھدوا المشرکین باموالکم وانفسکم والسنتکم (تم مشرکوں سے اپنے مالوں اور جانوں اور زبانوں کیساتھ جہاد کرو) اور امر وجوب کے واسطے ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے اور اس میں کسی قسم کا شک نہیں ہے۔ کہ مکلف جب امر الٰہی کے موافق عمل کرے اور اس کا عمل خالص اور مخلص ہو تو وہ ثواب کا حقدار ہوگا۔ اور مشکوٰۃ میں بیہقی سے روایت کی ہے۔ عن عائشۃ رضی اللہ عنہا قالت قال رسول اللہ ستۃ لعنتھم وکل نبی مجاب الزائد[۱] فی کتاب اللہ والمکذب[۲] بقدر اللہ والمتسلط[۳] بجبروت اللہ لیعز من اذلہ اللہ ویذل من اعزہ اللہ والمستحل[۴] لحرم اللہ والمستحل[۵] من عترتی ما حرم اللہ والتارک[۶] لسنتی (یعنی جناب سالتمآب صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ چھ شخص ہیں۔ جن پر میں اور تمام نبی مرسل لعنت کرتے ہیں۔ ۱ کتاب خدا میں زیادتی کرنیوالا۔ ۲ تقدیر الٰہی کی تکذیب کرنیوالا۔ ۳ جبروت الٰہی پر تسلط کرنیوالا تاکہ خدا کے ذلیل کردہ اشخاص کو عزت دے۔ اور خدا کے عزت دادہ اشخاص کو ذلیل کرے۔ ۴ حرم خدا کو حلال جاننے والا۔ ۵ میری عترت سے جس چیز کو خدا نے حرام کیا ہے۔ اس کو حلال جاننے

۱ ان لوگوں کو خدا اور لعنت کرنیوالے لعنت کرتے ہیں ۱۲ ۲ ان پر خدا اور فرشتوں اور تمام لوگوں کی لعنت ہو ۱۲ ۳ قروء جمع قرء طہر و پاکی از حیض ۱۲

والا۔ ۶ میری سنت کو ترک کرنیوالا) حاکم نے مستدرک میں سورۂ واللیل اذا یغشیٰ کی تفسیر کے تحت میں بھی اس حدیث کو ذرا سے تفاوت اور اختلاف عبارت کیساتھ عایشہ سے روایت کیا ہے۔ نیز اپنی سند کیساتھ سفیان سے اور اس نے عبداللہ بن عبدالرحمن بن عبداللہ بن موہب سے روایت کی ہے۔ قال سمعت علی بن الحسین یحدث عن ابیہ عن جدہ رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ستۃ لعنتھم ولعنھم اللہ وکل نبی مجاب الزاید فی کتاب اللہ والمکذب بقدر اللہ والمتسلط بجبروت اللہ لیزل من اعزہ اللہ ویعز من اذل اللہ والتارک لسنتی والمستحل من عترتی ماحرم اللہ والمستحل بحرم اللہ (راوی کہتا ہے کہ میں نے امام زین العابدین کو سنا کہ حضرت نے اپنے آبا ر طاہرین کے سلسلے سے جناب رسالتمآب صلعم سے روایت کی کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ چھ شخص ہیں جن کو میں نے لعنت کی ہے۔ اور اللہ نے ان کو لعنت کی ہے اور تمام رسولوں نے الخ) اور تھوڑے سے تفاوت کیساتھ شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی اس حدیث کو جامع صغیر میں ترمذی سے بروایت عائشہ اور حاکم سے بروایت علی علیہ السلام روایت کیا ہے۔ فیض القدیر میں اس کی شرح میں مرقوم ہے المستحل من عترتی وقرابتی ماحرم اللہ یعنی من فعل باقاربی مالا یجوز فعلہ من ایذائھم او ترک تعظیمھم فان اعتقد حلہ کافر والا فمذنب وخصھما باللعن لتاکد حق الحرم والعترۃ وعظم قدرھما باضافتھما الی اللہ والی رسولہ (میری عترت اور قرابت سے اس چیز کو حلال جاننے والا جس کو اللہ نے حرام کیا ہے یعنی جس شخص نے میرے اقربا سے ایسا فعل کیا جس کا کرنا جائز نہیں ہے جیسے ان کو ایذا دینا یا ان کی تعظیم نہ کرنا پس اگر وہ اس کو حلال جانتا ہے تو وہ کافر ہے۔ ورنہ گنہگار ہے۔ اور ان دونو حرم خدا اور عترت رسول خدا کی حرمت کو ضائع کرنیوالوں) کو لعنت سے مخصوص کیا ہے۔ اس لئے کہ حرم خدا اور عترت رسول خدا کا حق زبردست ہے اور ان دونو کی قدر و منزلت نہایت عظیم ہے۔ کیونکہ یہ دونو خدا اور اس کے رسول سے منسوب ہیں یعنی حرم خدا کی طرف اور عترت رسول خدا کی طرف) پس جو لوگ اس قول کے قائل ہیں۔ ان کے کلام کی تقریر یہ ہے۔ جو بیان کی گئی۔ اور ان مسائل کی دلیلیں ہمارے رسالہ نفحات اللاہوت میں بتفصیل تمام مذکور ہیں۔ حضرات شائقین وہاں ملاحظہ فرما سکتے ہیں۔

نیز اپنے مقام پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ مباح محض بحیثیت اباحت بلا رجحان وشائبۂ استحباب جناب سرور کائنات علیہ وآلہ السلام سے صادر نہیں ہوا۔ اور آنحضرتؐ کے مطلقاً سب

افعال خصوصاً افعال غیر عادیہ بندوں پر بار کئے گئے ہیں صحیحین میں یہ بات ثابت ہو چکی ہے۔ کہ آنحضرت علیہ وآلہ السلام کفار پر لعنت فرمایا کرتے تھے خصوصاً قنوت نماز میں مسلم نے اپنی صحیح میں اپنی سند کیساتھ انس بن مالک سے روایت کی ہے۔ قال دعی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم علی الذین قتلوا اصحاب بئر معونۃ ثلثین صباحا یدعو علی رعل ولحیان وعصیۃ عصیت اللہ ورسولہ الحدیث (رسول خدا نے ان لوگوں کے حق میں تیس صبحوں کو ان لوگوں پر بد دعا کی۔ جنھوں نے بیر معونہؑ کے اصحاب کو قتل کیا تھا۔ اور قبیلہ رعل اور لحیان اور عصیہ کو جنھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔ بد دعا فرماتے تھے)

نیز اپنی اسناد سے خفاف بن ایما غفاری سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہ صلے اللہ علیہ وسلم فی صلوۃ اللھم العن بنی لحیان ورعلاً وذکوان وعصیۃ عصوا اللہ ورسولہ غفار غفر اللہ لھا واسلم سالمھا اللہ (کہ رسول خدا نے ایک نماز میں یوں فرمایا۔ اے خدا بنی لحیان وبنی رعل و بنی ذکوان وبنی عصیہ پر لعنت کر۔ انھوں نے اللہ اور اس کے رسول کی نافرمانی کی۔ بنی غفار کی خدا مغفرت کرے۔ اور بنی اسلم کو خدا سالم رکھے)۔

اور بطریق متعددہ اس روایت کے مضمون کو حاکم نے مستدرک میں بہ اسناد خود ابن عباس سے روایت کیا ہے قال قنت رسول اللہ صلعم شھراً متتابعاً فی الظھر والعصر والمغرب والعشاء والصبح فی دبر کل صلوۃ واذا قال سمع اللہ لمن حمدہ صلے الرکعۃ الآخرۃ یدعو علی حیّ من بنی سلیم رعل وذکوان وعصیۃ ویؤمن من خلفہ وکان ارسل الیھم یدعوھم الی الاسلام فقتلوھم (راوی کہتا ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے لگاتار ایک مہینہ بھر ظہر، عصر، مغرب، عشا اور صبح کو ہر نماز کے بعد قنوت پڑھا۔ اور جب سمع اللہ لمن حمدہ کہتے۔ تو دوسری رکعت پڑھتے۔ بنی سلیم کے قبیلہ رعل اور ذکوان اور عصیہ کیلئے بد دعا کرتے۔ اور اہل جماعت (ماموم) آمین کہتے۔ اور آنحضرتؐ نے انکی طرف اپنے آدمی بھیجکر ان کو اسلام کی طرف دعوت کی تھی۔ اور انھوں نے ان کو قتل کر دیا تھا) نیز ذکر کیا ہے۔ قال عکرمہ ھذا مفتاح القنوت (عکرمہ کا قول ہے۔ کہ یہ قنوت کی کنجی ہے) اور کہا ہے۔ ھذا حدیث صحیح علی شرط البخاری (یہ حدیث شرط بخاری کے موافق صحیح ہے) اور دوسری صحاح اور مشکوٰۃ میں بھی مروی ہے۔ جس کا جی چاہے۔ وہاں ملاحظہ فرمائے۔ نیز مشکوٰۃ میں ابو ہریرہ سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا

ع بیر معونہ ایک کنوئیں کا نام ہے ۱۲ منہ

لعن تخصیص بالذکر

ارادان یدعو علی احد او یدعو لاحد قنت بعد الرکوع (کہ رسول خدا صلعم جب کسی کیلئے بد دعا یا دعا کرنیکا ارادہ کیا کرتے ۔ تو رکوع کے بعد قنوت پڑھا کرتے تھے) نیز یہ عمل حضرت امیر المومنین علیہ السلام کا دستور رہے ۔ کہ والی شام اور اس کے تابعین پر لعنت فرمایا کرتے تھے ۔ اور بہت سے صحابہ کی بھی یہی عادت تھی ۔ مسلم نے اپنی صحیح میں بسند خود ابو سلمہ بن عبد الرحمن سے روایت کی ہے ۔ انہ سمع اباہریرۃ یقول واللہ لاقربن لکم صلوٰۃ رسول اللہ صلعم فکان ابو ہریرۃ یقنت فی الظہر والعشاء الآخرۃ ویدعو للمومنین ویلعن الکفار (کہ اس نے ابو ہریرہ کو یہ کہتے ہوئے سنا خدا کی قسم میں تمہارے واسطے رسول خدا کی نماز پڑھتا ہوں ۔ پس ابو ہریرہ ظہر اور عشا کی نماز میں قنوت پڑھتے اور مومنین کیلئے دعا کرتے اور کفار پر لعنت بھیجتے) آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اور صحابہ کبار اصنام کو سب وشتم کیا کرتے تھے چنانچہ کتب سیر واحادیث اور تفاسیر اس پر شاہد اور ناطق ہیں ۔ اگر یہ عمل طاعت اور مشروع نہ ہوتا ۔ تو ان بزرگواروں کی اس امر پر مداومت کبھی متصور نہیں ہو سکتی تھی ۔ نیز امام رازی نے تفسیر کبیر میں آیہ ولا تسبوا الذین یدعون من دون اللہ فیسبوا اللہ عدوا الخ کی تفسیر کے تحت میں رقم فرمایا ہے لقائل ان یقول شتم الاصنام من اصول الطاعات فکیف یحسن من اللہ تعالیٰ ان ینھی عنھا والجواب ان ھذا الشتم وان کان طاعۃ الا انہ اذا وقع علی وجہ یستلزم وجود منکر عظیم وجب الاحتراز منہ والامر ھھنا کذلک لان ھذا الشتم یستلزم اقدامھم علی شتم اللہ وشتم رسولہ وعلی فتح باب السفاھۃ وعلی تنفیرھم عن قبول الدین وادخال الغیظ والغضب فی قلوبھم ولکونہ مستلزما لھذہ المنکرات وقع النھی عنہ انتھٰی (اگر کوئی شخص یہ اعتراض کرے ۔ کہ جب اصنام کو شتم کرنا اصول طاعات میں داخل ہے ۔ تو اللہ تعالیٰ کا اس سے منع فرمانا کیونکر حسن اور پسندیدہ ہو سکتا ہے ۔ اس اعتراض کا جواب یہ ہے ۔ کہ یہ شتم اگرچہ طاعت ہے ۔ لیکن جب ایسے طریق پر واقع ہو جس سے منکر عظیم کا وقوع پذیر ہونا لازم ہو جائے ۔ تو اس سے بچنا اور پرہیز کرنا ہی واجب ہے ۔ اور یہاں ایسا ہی ہے ۔ اسلئے کہ اس شتم سے یہ لازم آتا ہے ۔ کہ کفار خدا اور اس کے رسول کو شتم کریں ۔ اور باب سفاہت کھل جائے ۔ اور دین کے قبول کرنیسے اُن کو نفرت پیدا ہو جائے ۔ اور اُن کے دلوں میں غیض وغضب داخل ہو جائے ۔ چونکہ اس سے ان منکرات عظیمہ کا وجود میں آنا لازم آتا ہے اسلئے نہی وارد ہو گئی) پس ثابت ہو گیا ۔ کہ لعنت کے حقداروں پر لعنت کرنا اصول طاعات میں داخل ہے ۔ اور جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اصحاب کرام رضوان اللہ علیہم ہمیشہ ایسا کیا کرتے تھے ۔ اور نماز میں اس عمل کو بجا لاتے تھے ۔ پس مصنف

تحفہ نے جو یہ تحریر فرمایا ہے "کہ کسی ملت و مشرب میں انبیاء اور رسولوں کے کسی دشمن پر لعنت کرنا فرض نہیں کیا گیا اور نماز کی تعقیبات میں داخل نہیں کیا۔ بلکہ مندوب اور مستحب بھی قرار نہیں دیا۔ اور اس میں ثواب و جزا کا وعدہ نہیں کیا گیا" سراسر باطل اور درجہ اعتبار سے ساقط ہے اور مستحقین لعن پر لعنت کا غیر مشروع ہونا اور اس کیلئے اجازت کا وارد نہ ہونا اور ہم سے پہلی شریعتوں میں نماز کی تعقیبات میں اس کو داخل نہ کرنا غیر مسلم اور نا قابل تسلیم ہے۔ اور بالفرض اگر یہ صحیح بھی مان لیں کہ شرائع سابقہ میں یہ دستور نہ تھا۔ تو جس حالت میں کہ جناب خاتمیت مآب صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم نے اس کو مشروع فرمایا ہے۔ اور ہمیشہ اس پر عامل اور کاربند رہے۔ اور نماز کے قنوت میں اس کو بجا لائے۔ پھر اگر دوسری شریعتوں میں غیر مشروع بھی تھا۔ تو ہوا کرے ہم کو کیا پرواہ ہے۔ ان کا یہ دستور ہرگز قابل عمل اور التفات و توجہ کے لائق نہیں۔

قول مصنف تحفہ چوتھا حکم۔ عید غدیر یعنی اٹھارہ ماہ ذی الحجہ کی عید کا احداث و اختراع کرنا اور اس کو عید الفطر اور عید الضحیٰ پر فضیلت دینا اور اس عید کو عید اکبر کے نام سے نامزد کرنا ہے۔

پانچواں حکم عید بابا شجاع الدین کا اختراع ہے۔ جو اُن کے نزدیک ابو لؤلؤ گبر مجوسی قاتل عمر کا لقب ہے یعنی اُن کے خیال میں ربیع الاول کی نویں تاریخ۔ (روی علی بن مظاھر الواسطی عن احمد بن اسحاق انہ قال ھذا الیوم یوم العید الاکبر و یوم المفاخرۃ و یوم التبجیل و یوم الزکوۃ العظمیٰ و یوم البرکۃ و یوم التسلیۃ (علی بن مظاہر واسطی نے احمد بن اسحاق سے روایت کی ہے وہ بیان کرتا ہے۔ کہ یہ روز روز عید اکبر۔ روز مفاخرت۔ روز تبجیل۔ روز زکوۃ عظمیٰ۔ روز برکت اور روز تسلی ہے) اور احمد بن اسحاق پہلا شخص ہے جس نے اسلام میں اس عید کو اول ہی اول اختراع کیا۔ اور اس کے بعد اوروں نے اس کی پیروی کی۔ بعد ازاں ایک مدت دراز کے بعد اس عید کو آئمہ سے منسوب کرنا شروع کر دیا۔ حالانکہ یہ عید بھی دراصل مجوسیوں کی عید ہے۔ کہ انھوں نے جب یہ خبر سنی۔ کہ عمر بن الخطاب رضی اللہ عنہ ایک مجوسی کے ہاتھ سے قتل ہوگئے۔ کمال فرحت و شادمانی کا اظہار کیا۔ اور اس دن کا نام روز انتقام روز مفاخرت اور روز تسلیہ رکھا۔ کیونکہ حضرت عمر کے ہاتھ سے اُن پر اور اُن کے دین اور ان کی سلطنت پر جو کچھ گزرا تھا۔ وہ ظاہر و باہر ہے۔ چونکہ قتل کی خبر ان کو اسی روز تحقیقاً معلوم ہوئی تھی۔ اسلئے انھوں نے اس روز کو روز عید قرار دیا ورنہ حضرت عمر کا قتل تو بلا اختلاف اٹھائیسویں ماہ ذی الحجہ کو واقع ہوا۔ اور محرم کی پہلی تاریخ کو دفن ہوئے۔ اگر

صفحہ ۲۰۲

آئمہ اس عید کو مناتے تھے۔ تو دن کو کیوں تبدیل کرتے تھے۔ حالانکہ خود شیعہ بھی اقرار کرتے ہیں کہ یہ عید آئمہ کے زمانہ میں نہ تھی۔ اور اسی احمد بن اسحاق کی اختراع ہے۔
چھٹا حکم۔ روز نوروز کی تعظیم کرنا ہے۔ جو مجوسیوں کی ایک عید ہے۔ قال ابن فہد فی المھذب انہ اعظم الایام (ابن فہد نے مہذب میں بیان کیا ہے کہ وہ سب سے بڑا دن ہے) اس تعظیم میں گویا اسلام میں محض زمانہ جاہلیت کی رسومات کو بجا لانا مقصود ہے۔ امیر المومنین سے صحیح طور پر ثابت ہے۔ کہ ایک شخص نوروز کے دن ان کے پاس حلوا اور فالودہ لایا تھا۔ حضرت نے اس سے پوچھا۔ یہ کیوں لایا؟ عرض کی الیوم یوم النیروز (آج نوروز کا دن ہے) فرمایا نیروزنا کل یوم ومہرجونا کل یوم (ہمارا نوروز ہر روز ہے۔ اور ہمارا مہرجان ہر روز ہے) اور اس میں ایک نہایت دقیق اشارہ ہے یعنی روز نوروز کی خوبی اسی وجہ سے ہے۔ کہ آفتاب معدل النہار سے اپنی حرکت خاصہ کیساتھ عرض ہائے شمالی کے باشندوں کی طرف رخ کرتا ہے۔ اور نزدیک آجاتا ہے۔ اور اس سبب سے ابدان اور اجسام میں ایک حرارت پیدا ہوتی ہے۔ اور قوت نامیہ تیزی پر آتی ہے۔ اور نباتات میں تازگی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات روزانہ طلوع میں زیادہ تر متحقق اور ثابت ہے۔ اس لئے کہ آفتاب حرکت اولی میں جو تمام حرکات میں زیادہ تر تیز اور اظہر ہوتی ہے۔ دائرہ افقی سے گذر کر اس افق کے باشندوں پر روشنی ڈالتا ہے۔ اور قوت باصرہ کو جلا دیتا ہے۔ اور روح کو قوت بخشتا ہے۔ اور ارتفاعات یعنی ذرائع محاصل و آمدنی خصوصاً زراعت۔ تجارت اور صناعات و حرفات اس کے سبب سے بہتر اور بکثرت پیدا ہوتی ہیں اور مردہ پن کے بعد زندگی کی صورت نمودار ہوتی ہے چنانچہ خدا فرماتا ہے وجعلنا نومکم سباتا وجعلنا اللیل لباسا وجعلنا النھار معاشا (اور خدا نے تمہاری نیند کو آرام کا باعث بنایا ہے۔ اور ہم نے رات کو لباس اور دن کو ہم نے ذریعہ معاش بنایا ہے) پس اس وقت عید منانا نہایت سزاوار اور اولی ہے۔ بلکہ اگر کوئی عقلمند شخص ذرا غور و فکر سے کام لے۔ تو معلوم کر سکتا ہے۔ کہ رات دن کے ایک دورے کی مدت میں چاروں فصلیں متحقق اور ثابت ہو جاتی ہیں۔ صبح کے وقت دوپہر تک فصل ربیع ہے۔ جس سے سبزہ ہرا ابھرا اور پھول شگفتہ اور حیوانات کا مزاج خوش رہتا ہے۔ اور جب آفتاب دائرہ نصف النہار پر پہنچ جائے۔ تو اس وقت ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ گویا اپنی حرکت خاصہ سے خط سرطان پر پہنچ گیا۔ اور گرمی شروع ہو گئی۔ پژمردگی نے غلبہ کیا اور پیاس و خشکی اجسام میں نمودار ہوئی۔ اور جب غروب کے قریب پہنچتا ہے۔ تو گویا برج میزان میں داخل ہو گیا۔ فصل خریف کا آغاز ہو گیا۔ اور جب آدھی رات ہو جاتی ہے۔ اور انحطاط یعنی اتار سے

ارتفاع یعنی چڑھاؤ کی طرف مائل ہوا۔ گویا خط جدی پر پہنچ گیا۔ اور جاڑے کا موسم پیدا ہو گیا۔ اور شبنم پڑنے لگی گویا برف باری شروع ہو گئی۔ (انتھیٰ کلامہ)

جواب باصواب عید بن ہی پر عید کا اطلاق کرنا یعنی دونوں عیدوں ہی کو عید کہنا ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ شارع علیہ السلام نے روز جمعہ پر بھی عید کا اطلاق فرمایا ہے۔ بلکہ جس روز اہل ایمان کو کوئی مسرت اور خوشی حاصل ہو۔ اس روز پر بھی کلام الہیٰ میں عید کا اطلاق کیا گیا ہے۔ چنانچہ خدا حضرت عیسیٰ کے قول کو نقل کرتے ہوئے فرماتا ہے اللھم ربنا انزل علینا مائدۃً من السماء یکون لنا عیداً لاولنا وآخرنا (اے ہمارے پروردگار ہم پر آسمان سے ایک سترخوان نازل فرما۔ جو ہمارے اوّل اور آخر کے واسطے عید ہو) المختصر عید مشتق ہے لفظ عود سے۔ جس کے معنی برگشتن یعنی پھرنا ہے۔ اور بعض دنوں کو عید کے نام سے اسلئے نامزد کیا گیا ہے۔ کہ ان میں مسرت و شادمانی اور فرح و سرور عَود کرتی ہے۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے والعید فی اللغۃ اسم لما عاد الیك فی وقت معلوم اشتقاقہ من عاد یعود فاصلہ ھو العود سمی العید عیداً لانہ یعود کل سنۃٍ بفرحٍ جدید (اور عید لغت میں اس چیز کا نام ہے جو وقت مقررہ پر تیری طرف عَود کرے۔ اور وہ یعنی عید عاد یعود سے مشتق ہے۔ پس اس کی اصل لفظ عود ہے۔ روز عید کو اس لئے عید کہتے ہیں کہ وہ ہر سال ایک نئی اور جدید خوشی لیکر واپس آتا ہے) اور خوشی منانے اور فرح و سرور کی رسومات قائم کرنے کے باب میں شارع علیہ السلام کی طرف سے فی الجملہ اجازت دی گئی ہے۔ اور جب کہ فرح و سرور کا باعث محض ایک دینی امر ہو۔ تو ایسے دن تو جبکہ وہ مسرت اور خوشی بخشنے والا امر وقوع پذیر ہوا ہو۔ فرح و سرور کے مراسم و لوازمات کو برپا کرنا بدرجہ اولیٰ مباح ہوگا۔ اسلئے کہ اشیا میں اصل اباحت یعنی مباح ہوتا ہے۔ جبتک کہ شارع علیہ السلام کی طرف سے نہی و ممانعت واقع نہ ہوئی ہو۔ یہی وجہ ہے۔ کہ مذہب امامیہ میں بعض ایسے دنوں کی تعظیم مشروع ہو گئی ہے۔ جن میں کوئی ایسا امر واقع ہوا ہو۔ جو اعلائے کلمہ الہیٰ کا باعث ہو۔ تاکہ اس موہبت عظمیٰ اور عطیہ کبریٰ کی شکرانہ میں وظائف عبادات و طاعات ادا اور اعمال خیر مثلاً مومنین کو کھانا کھلانا۔ مساکین کو صدقہ دینا۔ اہل و عیال خدم و حشم اور بال بچوں پر ہر روز کی نسبت زیادہ صرف کرنا وغیرہ امور نیک بجالائیں۔ اور مراسم سرور و نشاط اور لوازم فرح و انبساط میں مشغول ہوں۔ اور یہ تمام امور مذکورہ لوازمات عید میں داخل ہیں۔ ہمارے اس ملک میں ایام معظمہ یعنی بزرگ دنوں مثلاً روز مولود حضرت سرور کائنات

صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کہ بروایت جمہور امامیہ سترہویں ماہ ربیع الاوّل ہے اور روز مبعث کہ ستائیسویں
ماہ رجب المرجب ہے اور روز مباہلہ کہ چوبیسویں ماہ ذیحجہ ہے۔ اور عید غدیر کہ اٹھارہویں ماہ ذیحجہ ہے۔
اور ایسے ہی اور دنوں پر عید کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور امامیہ اصطلاح میں ان کو ایام عید کہا جاتا
ہے ولا مشاحۃ فی الاصطلاح اصطلاح میں کسی قسم کی گرفت اور مضائقہ نہیں ہوا کرتا۔ اور
روز عید غدیر کو عید اکبر کہنا کچھ بعید نہیں ہے۔ لفظ اکبر کبر سے مشتق ہے۔ جو امر اضافی ہے۔ اور
اس روز کی اکبریت اضافی ہے۔ یعنی روز مولود حضرت رسالت پناہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور روز
مبعث کے سوا اور دنوں سے اکبر یعنی بزرگ تر ہے۔ اور اگر بالفرض یہی کہا جائے۔ کہ اس کو سب
دنوں سے بزرگ تر مانا جاتا ہے۔ تو بھی چنداں قباحت نہیں ہے اس لئے کہ اس روز حضرت
رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت امیر المومنین علی بن ابیطالب علیہ الصلوٰۃ والسّلام
کی ولایت اور امامت پر نص فرمایا ہے۔ اگرچہ نبوت کا اقرار کرنا افضل ہے۔ اور وہ اصل ہے۔ لیکن
چونکہ امامت کے اقرار کرنیکے لئے نبوت کا اقرار کرنا لازم ہے۔ اور اقرار نبوت کیلئے اقرار امامت
لازم نہیں ہے اور امامت کا اقرار ایمان کا ایک جزء ہے۔ اسلئے امامت کا اقرار نجات کا باعث
ہے۔ اور صرف نبوت کا اقرار نجات کا موجب نہیں ہے۔ کیونکہ قاعدہ ہے۔ کہ عام کے متحقق ہونے سے
خاص متحقق ہو جاتا ہے۔ اور خاص کے تحقق سے عام متحقق نہیں ہوتا۔ مثلاً جہاں حیوان موجود ہے
ضروری نہیں کہ وہاں انسان بھی موجود ہو۔ اور جہاں انسان موجود ہے۔ وہاں حیوان ضرور موجود
ہے۔ چنانچہ کلمہ توحید کا اقرار اقرار رسالت سے افضل ہے۔ لیکن اقرار کلمہ توحید کو اقرار رسالت
لازم نہیں ہے اور اقرار رسالت کیلئے صانع متعال کے وجود اور اس کی توحید کا اعتقاد کرنا لازم
اور ضروری ہے۔ اور صرف ان دونوں کا اقرار نجات کیلئے کافی نہیں ہے۔ جبتک کہ اقرار امامت
ان دونو کیساتھ شامل نہ کیا جائے۔ اور اس امر پر فریقین کا اتفاق ہے۔ کیونکہ اہلسنت بھی فقط
شہادتین کے اقرار کو موجب نجات نہیں جانتے۔ جب تک کہ خلافت خلفاء کا اقرار اسکے ساتھ
شامل اور ضم نہ کیا جائے۔ کتاب خزانۃ المفتیین میں مرقوم ہے۔ والرافضی ان فضّل علیاً
علے غیرہ فھو مبتدع ولو انکر خلافۃ الصدیق فھو کافر (رافضی اگر علی کو اوروں پر فضیلت دے
تو وہ بدعتی ہے۔ اور اگر وہ خلافت صدیق کا منکر ہو۔ تو وہ کافر ہے) اور امیر المومنین کی امامت کا
اقرار اور آپکی ولایت اور متابعت کیلئے اقرار شہادتین اور باقی آئمہ کا اقرار اور معاد اور تمام ضروریات
دین کا اقرار لازم ہے۔ اسلئے کہ وہ جناب جملہ اہل عالم کے ایمان کی تکمیل کرنیوالے ہیں۔ کیونکہ

آپ ہی کے بیان سے تمام اجزاء ایمان خلقت پر ظاہر و آشکار ہوئے۔ پس اس اعتبار سے اس دن پر کہ جس دن آنجناب علیہ السلام امامت اور ولایت پر نصب کئے گئے۔ اور اسی روز اس دلیل سے اور بموجب آیۂ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی الآیۃ کہ حسب روایات معتبرہ جو آیندہ مذکور ہونگی۔ اس دن نازل ہوا۔ ایمان کامل کیا گیا ہو۔ اگر اعظم اعیاد کا اطلاق کیا جائے۔ اور اس کو سب عیدوں سے بڑی عید کہا جائے۔ تو اس سے کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔ اور کسی طرح خلاف شرع نہ ہوگا۔

الغرض کوئی نعمت کمال ایمان اور اتمام دین کی نعمت سے کامل تر فاضل تر اور بڑھکر نہیں ہے۔ اور یہ نعمت اسی روز سعید میں متحقق ہوئی۔ پس یہ دن سب دنوں سے بزرگتر اور سب عیدوں سے فاضل تر اور عید اکبر ہے۔ برخلاف اور عیدوں کے کہ ان میں فروع دین مثلاً روزہ و حج کی تکمیل و تتمیم ہوئی۔ جو شخص انصاف سے ذرا بھی بہرہ رکھتا ہو۔ اسکے نزدیک یہ بات نہایت واضح اور ظاہر و باہر ہے۔ اور معاند محض مکابر ہے۔ یہی وجہ ہے کہ جب آیۂ الیوم اکملت لکم دینکم واتممت علیکم نعمتی صحابہ کے گوش زد ہوا۔ تو یہ سنکر سب نے فرح و سرور عظیم کا اظہار کیا۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے لما قرء ھذہ الآیۃ علی الصحابۃ فرحوا واظھروا السرور العظیم (جب آنحضرتؐ نے یہ آیت صحابہ کے سامنے تلاوت فرمائی تو وہ خوش ہوئے اور سرور عظیم کا اظہار کیا) اور قصۂ غدیر باب ہفتم میں بہ تفصیل ذکر کیا گیا ہے یہاں پر ضمناً ذکر آجانیکی وجہ سے اجمالی بیان پر اکتفا کی جاتی ہے۔ صاحب مشکوٰۃ نے براء بن عازب اور زید بن ارقم سے روایت نقل کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لما نزل بغدیر خم اخذ بید علی فقال الستم تعلمون انی اولی بالمومنین من انفسھم قالو بلی قال الستم تعلمون انی اولی بکل مومن من نفسہ قالو بلی فقال اللھم من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ واحب من احبہ وابغض من ابغضہ وانصر من نصرہ واخذل من خذلہ وادر الحق معہ حیث دار فلقیہ عمر فقال ھنیئاً لک یا ابن ابی طالب اصبحت وامسیت مولیٰ کل مومن ومومنۃ یعنی براء بن عازب اور زید بن ارقم سے جو مشاہیر صحابہ سے ہیں روایت ہے۔ کہ جب رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع سے واپسی کے وقت اس مقام میں فروکش ہوئے۔ جس کا نام غدیر خم ہے۔ اور حرمین شریفین کے درمیان جحفہ[ع] سے ایک فرسخ کے فاصلہ پر واقع ہے۔ اپنے اصحاب کو جمع کیا۔ اور منبر پر تشریف

صفحہ ۳۴

ع جحفہ بضم جیم وسکون حائے مہملہ وفا مکہ اور مدینہ کے درمیان ایک مقام کا نام ہے ۱۲ از مجمع البحرین۔

لیگئے۔ جو اونٹوں کے پالانوں سے تیار کیا گیا تھا۔ اور اوپر جا کر علیؑ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ کیا تم نہیں جانتے ؟ کہ میں مومنوں کا ان کی جانوں سے زیادہ اور بڑھکر مالک و مختار ہوں۔ اور ایک روایت میں آیا ہے۔ کہ حضرتؐ نے تین بار اس کلمہ کو دہرایا سب نے جواب دیا کہ بلٰے یعنی ہاں بیشک آپ ولے اور سب سے بڑھکر انکی جانوں کے مالک و مختار ہیں۔ پھر ارشاد فرمایا۔ کیا تم نہیں جانتے کہ میں ہر مومن کا اس کی جان سے بڑھکر والی و مختار ہوں۔ سب نے عرض کی۔ بیشک آپ مالک و مختار ہیں بعد ازاں بارگاہ الہٰی کی طرف متوجہ ہو کر فرمایا اے خدا جس شخص کا میں مولا ہوں علیؑ بھی اس کا مولا ہے اے خدا تو دوست رکھ اس شخص کو جو علیؑ کو دوست رکھے۔ اور دشمن رکھ اس شخص کو جو علیؑ کو دشمن رکھے۔ اور اس شخص کی مدد کر۔ جو علیؑ کی مدد کرے۔ اور جو کوئی علی کو چھوڑ دے اور اس کی مدد نہ کرے۔ تو بھی اس کو چھوڑ دے اور مدد نہ کر۔ اور جس طرف کہ علیؑ گردش کرے۔ تو حق کو اس کیساتھ گردش دے۔ بعد ازاں عمر نے علیؑ سے ملاقات کی اور کہا اے ابو طالب کے بیٹے تجھ کو مبارک ہو تو نے صبح کی اور شام کی۔ درآنحالیکہ تو ہر مومن اور مومنہ کا مولا بن گیا۔

امام رازی نے تفسیر کبیر میں آیہ کریمہ یاایھا الرسول بلغ ما انزل الیك وان لم تفعل فما بلغت رسالتہ واللہ یعصمك من الناس کے محتملات کے ذیل میں فرمایا ہے۔ نزلت ھذہ الآیة فی فضل علی ولما نزلت ھذہ الآیة اخذ بیدہ وقال من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللھم و ال من والاہ وعاد من عاداہ فلقیہ عمر فقال ھنیئاً لك یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولے کل مومن ومومنة وھو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علی (یہ آیت علیؑ کی فضیلت میں نازل ہوئی ہے۔ اور جب یہ آیت نازل ہوئی۔ تو حضرتؐ نے علیؑ کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا من کنت .... عاداہ پس حضرت عمر علیؑ سے ملے۔ اور ارشاد فرمایا۔ کہ اے ابیطالب کے بیٹے تجھ کو مبارک ہو۔ تو میرا اور ہر مومن اور مومنہ کا مولا ہو گیا۔ اور یہ قول ابن عباس۔ براء ابن عازب اور محمد بن علیؑ کا ہے) بعض علماء نے شرح مصابیح بغوی سے نقل کیا ہے۔ کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے علیؑ کو حکم دیا۔ کہ وہ اس خیمہ میں جا کر بیٹھیں۔ جو آنجناب کیلئے مقرر ہوا تھا۔ تاکہ عامہ اشراف و اعیان قریش حاضر خدمت ہو کر ولایت کی مبارکباد دیں۔ اوّل ہی اوّل جس شخص نے مبارکباد دی وہ عمر بن خطاب تھے۔ کہ خدمت اقدس علوی میں حاضر ہو کر نہایت شعف و فریفتگی کے عالم میں فرمایا۔ بخٍ بخٍ لك یا ابن ابی طالب اصبحت مولای و مولے کل

مومن و مومنہ اے پسر ابیطالب تجھ کو مبارک ہو۔ کہ تو میرا اور ہر مومن اور مومنہ کا مولا ہو گیا۔ انتہٰی۔

اور جلال الدین سیوطی نے کتاب اتقان میں ابن مردویہ سے ابو سعید خدریؓ اور ابو ہریرہ سے روایت کی ہے کہ آیۂ الیوم اکملت لکم دینکم و اتممت علیکم نعمتی و رضیت لکم الاسلام دینا روز غدیر نازل ہوا۔ یعنی آج کے دن میں نے تمہارے لئے تمہارے دین کو کامل کر دیا۔ اور اپنی نعمت کو تم پر تمام کر دیا۔ اور تمہارے لئے اسلام کو جو تمہارا دین ہے۔ پسند کیا۔ المختصر حدیث غدیر تواتر معنوی کو پہنچ گئی ہے۔ چنانچہ فریقین کے محققین نے اس کی تصریح کی ہے۔ اور ابن عقدہ نے اسکو ایک سو پانچ طریق سے روایت کیا ہے۔ شیخ عماد الدین ابی کثیر شامی شافعی نے محمد ابن جریر طبری شافعی کے حالات میں ذکر کیا ہے۔ کہ میں نے ایک کتاب دیکھی ہے۔ جس میں اس نے احادیث غدیر خم کو دو ضخیم جلدوں میں جمع کیا ہے۔ اور ایک کتاب میں حدیث طیر کے طرق کو جمع کیا ہے۔ اور ابو المعالی جوینی سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ از روئے تعجب کہتا تھا کہ میں نے بغداد میں ایک کتب فروش کے ہاتھ ایک کتاب دیکھی جس میں اس حدیث (غدیر) کی روایات کو جمع کیا تھا۔ اور اس کے اوپر یہ عبارت لکھی ہوئی تھی المجلد الثامنة والعشرون من طرق من کنت مولاہ فعلی مولاہ و یتلوہ المجلد التاسع والعشرون (یعنی یہ کتاب حدیث من کنت مولاہ فعلی مولاہ کے طرق کی اٹھائیسویں[۲۸] جلد ہے۔ اور اس کے بعد انتیسویں[۲۹] جلد ہے) اور باب ہفتم میں اس کے متعلقات کو مفصل بیان کیا گیا۔ اور اس دن میں خدا تعالیٰ نے حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے سبب سے دین کو کامل کیا۔ اور اس امر کے وقوع میں آنیکی وجہ سے مومنین کو بیحد خوشی حاصل ہوئی۔ اور صحابہ عظام نے جناب امیر المومنین علیہ السلام کو اس امر جلیل القدر کی تہنیت دی۔ اور اس کے لوازمات بجا لائے۔ عمر فاروق بھی انہی تہنیت گذاروں میں سے ہیں۔ بلکہ بعض روایات میں تو یوں وارد ہوا ہے کہ پہلے پہل جس نے مراسم تہنیت ادا کئے۔ وہ یہی بزرگوار تھے۔ اور آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے اسدن کی فضیلت میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ پس شیعہ اور سنی دونو کو لازم ہے۔ کہ اکابر آل و اصحاب کی تاسی اور پیروی میں لوازمات فرح و سرور بجا لائیں اور باہم ایکدوسرے کو تہنیت و مبارکباد دیں تعجب ہے کہ فاضل مصنف امیر المومنین علیہ السلام اور فرقہ امامیہ کی عداوت کی وجہ سے اصحاب رسولؐ کی اقتدا سے پہلوتہی اور کنارہ کشی کرتے ہوئے اس دن میں فرح و سرور کرنیکو بدعت شمار کرنے

ہیں۔ ان ھذ الشیٔ عجاب۔

جب کہ یہ بات ثابت ہوگئی کہ اس قسم کے دن میں صحابہ خصوصاً جناب فاروق مراسم تہنیت ادا کرتے اور لوازم فرح و سرور بجا لاتے تھے۔ اور عید اہنی امور کو کہتے ہیں۔ تو اس سے صاف یہ نتیجہ نکلتا ہے۔ کہ اس عید میں عید منانا صحابہ کرام سے ماثور و منقول ہے۔ اس لئے فاضل مصنف نے جو اس مسئلہ کو خصائص امامیہ سے گمان کیا ہے۔ اس کا اس باب میں جو محض خصائص امامیہ کے بیان کرنیکے لئے خاص کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا عبث اور لغو ہے۔

صفحہ ۲۵ تحقیق عید نہم ربیع الاول

اور نہم ربیع الاول کی سعادت میں اشہر قول یہ ہے۔ کہ اس روز عمر بن سعد قتل ہوا ہے۔ اور جو جو ظلم و ستم اس کے ہاتھوں اہلبیت علیہم السلام پر جو جگر گوشہ ہائے رسول کریم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور بموجب حدیث ثقلین شفیق قرآن عظیم ہیں۔ ڈھائے گئے۔ طشت از بام اور آفتاب سے زیادہ نر روشن اور ظاہر ہیں کہ اس نے اور اس کے تابعین نے دریائے فرات کے پانی کو سلالۂ عترت طاہرہ حضرت ابا عبداللہ الحسین علیہ السّلام اور آپ کے شیعوں پر بند کیا۔ اور آنجناب کو بیٹوں بھائیوں اور یاوران و انصار اور اصحاب سمیت بھوکا پیاسا بے یار دیا اور نہایت ظلم و ستم سے شہید کر ڈالا۔ اور آنجناب کی شہادت کے بعد مخدرات عصمت و طہارت کو بے ردا و بے نقاب سر برہنہ شتران بے کجاوہ پر سوار کر کے شہر بہ شہر پھرایا۔ اور جور و ستم اور ہتک حرمت کا کوئی دقیقہ فروگزاشت نہ کیا۔ اور ان کے حق میں ان کے جد امجد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا ذرا بھی لحاظ اور پاس خاطر ملحوظ نہ رکھا۔ اور ان افعال شنیعہ اور حرکات ناشائستہ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی روح اقدس کو آزردہ کیا۔ اگرچہ یہ واقعہ ہائلہ اپنی شہرت نامہ کی وجہ سے کسی استشہاد اور ثبوت کا محتاج نہیں ہے۔ تاہم قلب عوام کی اطمینان خاطر کی غرض سے علامہ تفتازانی کا کلام نقل کیا جاتا ہے۔ کہ شرح مقاصد میں بیان کرتے ہیں۔ واما ملجری بعدھم من الظلم علی اھل بیت النبوۃ صلعم من الظھور بحیث لا مجال للخفاء ومن الشناعۃ بحیث لا اشتباہ علی الآراء یکاد یشھد بہ الجماد العجماء ویبکی لہ من فی الارض والسماء وتنھدم الجبال وتنشق منہ الصخور ویبقی سوء عملہ علی کر الشھور والدھور فلعنۃ اللہ علی من باشر او رضی او سعی و لعذاب الاخرۃ اشد وابقی (لیکن اس (عمر سعد) نے ان بزرگواروں کی شہادت کے بعد اہل بیت نبوۃ صلعم پر جو ظلم و ستم ڈھائے۔ وہ کسی طرح چھپائے نہیں چھپ سکتے۔ اور اہل حرم کی جو شناعت اور ہتک حرمت کی گئی سو وہ کسی طرح مشتبہ اور پوشیدہ نہیں ہو سکتی۔ قریب ہے۔ کہ بے زبان

قول علامہ تفتازانی

سنگ و کلوخ بھی جو جمادات سے ہیں۔ ان ظلموں اور رسوائیوں کی شہادت دیں اور ساکنان زمین و آسمان اس پر روئیں۔ اور پہاڑ منہدم ہو جائیں۔ اور پتھر شق ہو کر ٹکڑے ٹکڑے ہو جائیں۔ اور اس ملعون کی بداعمالی ہمیشہ ہمیشہ ہر زمانہ میں تا قیام قیامت یادگار رہیگی۔ پس خدا کی لعنت ہو۔ اس شخص پر جو اس ظلم و ستم میں شامل ہوا۔ یا اس پر رضامند ہوا۔ یا اس نے اس میں سعی و کوشش کی اور عذاب آخرت بیشک نہایت سخت اور باقی رہنے والا ہے)

اور جو شخص دین کا تھوڑا سا ورد بھی اپنے پہلو میں رکھتا ہے۔ اس پر خوب واضح اور روشن ہے کہ جس شخص نے اس قسم کا ظلم و ستم اہل بیت نبوی علیہ و آلہ السلام پر ڈھائے ہوں۔ اہل ایمان کے نزدیک اُس کے روز قتل کے عید اکبر، روز تبجیل۔ روز مفاخرت۔ روز زکوٰۃ عظمیٰ۔ روز برکت اور روز تسلیہ ہونیمیں کوئی شک نہیں ہے۔ فاضل مذکور جو نصب و خروج میں بنی امیہ اور بنی مروان کی رواسم سیئہ کو زندہ کرنے والا ہے اگر اس روز عید منانے اور لوازم تہنیت اور مراسم فرح و سرور برپا کرنیکو بدعت جانے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ بہرحال چونکہ علمائے عامہ وخاصہ کا دستور رہا ہے۔ کہ مستحبات میں احادیث ضعیفہ سے متمسک ہوتے اور ان کے موافق عمل کرتے ہیں۔ چونکہ احادیث صحیحہ میں وارد ہوا ہے۔ کہ اگر کسی شخص کو یہ خبر پہنچے کہ فلاں عمل پر خدا نے اتنا ثواب مقرر فرمایا ہے۔ اور وہ شخص اس عمل کو بجا لائے۔ وہ ثواب بارگاہ اقدس الہیٰ سے اسکو عطا کیا جائے گا۔ اگرچہ جیسا کہ اس کو معلوم ہوا ہے۔ فی الواقع ویسا نہ ہو۔ پس کوئی شخص اس روز کے اعمال جن کی نوع شارع علیہ السلام سے وارد ہوئی ہو۔ اور وہ آیات و احادیث سے مخالفت نہ رکھتے ہوں عمل میں لائے تو بہت بہتر ہوگا اور وہ شخص ثواب کا حقدار ہوگا۔ اور یہ جو مصنف علام نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ یہ مجوسیوں کی عید ہے۔ کیونکہ اس روز ان کو عمر بن خطاب کے قتل کی خبر پہنچی۔ اور انھوں نے اس روز کو روز عید مقرر کرلیا۔ یہ محض اخبار میں بدعت ہے۔ جو مصنف تحفہ کی طرف سے ظہور میں آئی ہے۔ کیونکہ کتب سیر و تواریخ میں کہیں اس کا نشان تک بھی نہیں ملتا۔ اور کسی کتاب میں ماثور و مرقوم نہیں ہے۔ کہ روز نہم ربیع الاوّل عمر بن خطاب کے قتل کی خبر مجوسیوں کے نزدیک متحقق ہوئی۔ اور انھوں نے اس روز مراسم جشن و سرور کو ادا کیا چنانچہ ناظرین کتب آثار و تواریخ پر یہ بات ظاہر و آشکار ہو سکتی ہے۔ اور یہ جو مصنف نے رقم فرمایا ہے کہ حضرت عمر کا قتل بلا اختلاف ۲۸ ذیحجہ کو وقوع میں آیا۔ اور اس پر سب علماء کا اتفاق ہے بالکل ممنوع اور باطل ہے۔ اس لئے کہ قتل عمر بن خطاب کی تاریخ میں اختلاف ہے۔ صاحب نواقض نے چھبیسویں لکھی ہے۔ اور

تحریر مصنف علام

صفحہ ۲۷

روز قتل عمر کی تحقیقات

اس کی اصل عبارت یہ ہے۔ وبالجملۃ یجتمع اھل کاشان وھی بلدۃ من عراق العجم بین قم و اصفھان فی الیوم السادس والعشرین من ذی الحجۃ یوم شھادۃ عمر الی ما قال (المختصر اہل کاشان جو قم اور اصفہان کے مابین عراق عجم کا ایک شہر ہے۔ اس پر اتفاق کرتے ہیں۔ کہ عمر کی شہادت چھبیسویں ذیحجہ کو واقع ہوئی) اور حاکم نے مستدرک میں ذکر کیا ہے۔ عن معدان بن ابی طلحۃ العمری قال اصیب عمر یوم الاربعاء لاربع لیال بقین من ذی الحجۃ (معدان بن ابی طلحہ سے روایت ہے۔ کہ عمر بن خطاب نے بدھ کے روز انتقال کیا۔ جبکہ ذیحجہ کی چار دن باقی تھے۔ یعنی چھبیسویں کو) یہ اس صورت میں ہے۔ جبکہ ۲۹ دن کا مہینہ ہو۔ اگر تیس دن کا تصور کیا جائے تو ستائیسویں سمجھی جائے گی۔ اور اس باب میں اس کے سوا اور احتمالات بھی ہیں۔ اسلئے کہ خلافت کی مدت میں اختلاف ہے۔ حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ کہ خلافت ابوبکر صدیق کی مدت دو سال تین ماہ بائیس روز ہیں۔ اور خلافت عمر فاروق کی مدت دس سال پانچ ماہ انتیس روز۔ اس کی اصل عبارت یوں ہے عن محمد بن اسحاق قال توفی ابوبکر واستخلف عمر علی راس سنتین وثلاثۃ اشھر وثنتین وعشرین یوما من متوفی رسول اللہ صلعم (محمد بن اسحاق سے روایت ہے۔ کہ جب آنحضرت صلعم کی وفات کو دو سال تین ماہ اور بائیس روز گزر گئے۔ تو ابوبکرؓ نے وفات پائی۔ اور عمرؓ کو خلیفہ کیا) نیز بیان کیا ہے عن الواقدی وکانت خلافتہ ای خلافۃ عمر عشر سنین وخمسۃ اشھر وتسعۃ وعشرین یوما (واقدی سے روایت ہے عمرؓ کی خلافت دس سال پانچ ماہ اور انتیس ۲۹ روز تھی) چونکہ خلافت کی ابتدا روز وفات حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ہے۔ اور اس میں عامہ کے نزدیک اختلاف ہے۔ بعض ربیع الاوّل کی پہلی کو روز وفات آنحضرت صلعم کہتے ہیں۔ بعض دوسری کو۔ بعض آٹھویں کو بعض دسویں کو بعض بارہویں کو اور بعضے اٹھارہویں کو۔ اور ان کے نزدیک سب سے اقوی قول دوسری اور بارہویں کا ہے۔ پس مستدرک کی روایت کیموافق اختلافِ مبدا کو مدنظر رکھتے ہوئے وفات عمر خطاب کا احتمال اکیسویں بائیسویں تئیسویں اٹھائیسویں انتیسویں اور تیسویں ذیحجہ بلکہ پہلی دوسری تیسری چوتھی محرم کو ہوسکتا ہے۔ اور مواہب لدنیہ کی روایت کیموافق خلیفہ اول کی مدت خلافت ڈہائی برس۔ اور خلیفہ دوم کی مدت خلافت دس سال چھ ماہ اور چار روز ہے۔ اس کی اصل عبارت یہ ہے اولھم ابوبکر صدیق ولی الخلافۃ سنتین ونصفا وثانیھم عمر بن الخطاب ولیھا عشر سنین وستۃ اشھر واربع لیال قتلہ ابو لولو غلام المغیرۃ بن شعبۃ انتھے نقلاً

عن تلخیصہ مختصراً (پہلا خلیفہ ابو بکر صدیق ہے۔ دو سال چھ ماہ والی خلافت رہا۔ اور دوسرا خلیفہ عمر ابن خطاب ہے۔ دس برس چھ ماہ اور چار روز خلافت کی۔ اس کو ابو لولو غلام مغیرہ بن شعبہ نے قتل کیا اس قول کیموافق دونوں خلیفوں کی مدت خلافت کا مجموعہ روز وفات آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے تیرہ سال اور چار دن ہوگا۔ اس روایت کی بنا پر اگر آنحضرت صلعم کی وفات دوم ربیع الاوّل کو سمجھی جائے۔ تو روز وفات عمر بن خطاب ششم ربیع الاوّل ہوگا۔ اور اگر آنحضرتؐ کی وفات آٹھویں کو صحیح شمار کیجائے۔ تو روز وفات خلیفہ دوم بارھویں ربیع الاوّل قرار پائے گی۔ نیز حاکم نے مستدرک سے اپنی سند کیساتھ سعید بن جمہان سے اور اس نے سفینہ عبدالرحمن غلام رسول خدا صلعم سے روایت کی ہے۔ ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال خلافة النبوة ثلاثون سنة قال سعید امسک ابو بکر سنتین وعمر بن الخطاب عشر سنین وعثمان بن عفان اثنی عشر سنة وعلی ست سنین (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ خلافت نبوت تیس سال ہے۔ سعید بیان کرتا ہے کہ ابوبکرؓ کی خلافت دو سال۔ عمرؓ کی دس سال۔ عثمانؓ کی بارہ سال اور علیؑ کی چھ سال رہی) اور ظاہر ہے۔ کہ خلافت کی ابتدا وفات حضرت سرور کائنات علیہ السلام سے ہے۔ اور ایک روایت کی بنا پر آنحضرتؐ کی وفات آٹھویں ربیع الاوّل کو ہوئی۔ پس خلافت کی ابتدا نویں ربیع الاوّل سے ہوگی۔ اس روایت کیموافق صاف ظاہر ہے۔ کہ خلیفہ دوم کی وفات کا روز نہم ربیع الاول ہوگا۔ اور احمد بن اسحاق نے اسی روایت کو اختیار کیا ہو۔ اور یہی شیعوں میں مشہور ہو گئی ہو۔ اور احمد بن اسحاق کا قول مواہب لدنیہ کی روایت سے اس طرح مطابق ہو سکتا ہے۔ کہ احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ ششم ربیع الاوّل کو اس بزرگوار کو زخم لگا ہو۔ اور نویں کو وفات ہوئی ہو۔ یا یہ کہ نویں کو زخم لگا ہو۔ اور بارھویں کو وفات پائی ہو۔ پس مصنف کا یہ استبعاد روایا قلت مطالعہ کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ چنانچہ ناظرین کتب تواریخ پر صاف ظاہر ہے۔ اور مصنف نے یہ جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ روز نوروز کی تعظیم کرنی محض رسوم جاہلیت کی خواہش ہے۔ الخ یہ قول چند وجوہات سے ممنوع اور باطل ہے۔

وجہ اوّل ۔ یہ کہ اہل اسلام کے نوروز کے دن کا مجوس کے نوروز کے دن سے مطابق ہونا مسلم نہیں ہے اور جو نوروز زمانۂ اسلام میں معتبر ہے۔ وہ اس نوروز سے جدا اور اس کے ہوا ہے۔ جس کی اکاسرۂ عجم تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور اس کو معزز و معظم جانتے تھے۔ اہل سنت میں سے ایک فاضل نے ایک رسالہ اس باب میں تالیف کیا ہے۔ اس نے تصریح کی ہے۔ کہ روز نوروز جس کی ملوک

صفحہ ۳۴

نوروز کی تحقیقات

عجم تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور حدیث میں اس سے نہی وارد ہوئی ہے۔ وہ اسلامی نوروز سے جدا ہے جس کو عجم کے بعض سلاطین اہل اسلام نے مقرر کیا ہے۔ کیونکہ سلطان جلال الدین ملک شاہ نے نوروز کی رسم کو وضع کیا۔ اور برج حمل میں تحویل آفتاب کے پہلے روز کو اس غرض سے مقرر کیا۔ کہ وہ سال جدید کی ابتدا ہے۔ اور اسی وجہ سے نوروز جلالی کے نام سے مشہور ہو گیا۔ اور صاحب تعلیقہ نے حدیث میں نوروز کو پہلے معنی پر محمول کیا ہے نہ دوسری معنی پر۔ شیخ جلال الدین سیوطی تاریخ الخلفاء میں ۴۶۷ھ کے حالات میں رقمطراز ہیں وفیہا جمع نظام الملک المنجمین وجعلوا النیروز اول نقطۃ فی الحمل وکان قبل ذلک عند حلول الشمس نصف الحوت وصار ما فعلہ نظام الملک مبدء التقادیم (اور اس سال میں نظام الملک نے اہل نجوم کو جمع کیا اور برج حمل کے نقطہ اول کو نوروز مقرر کیا۔ اور اس سے پہلے اس وقت نوروز کیا جاتا تھا۔ جبکہ آفتاب برج حوت کے نصف میں حلول کرتا ہے۔ اور جو کچھ نظام الملک نے کیا۔ وہی تقویمات کا مبدء قرار پایا۔) اور تاریخ وصاف میں ہے "لیکن اہل فارس کا ایک گروہ جن کی تاریخ کی ابتدا عجم کے آخری بادشاہ یزدجرد بن شہریار کے زوال سلطنت سے ہوتی ہے۔ ان کے معاملات اور محاورات برابر کے سالوں پر مترتب ہوتے ہیں اور مہینے بارہ۔ اور ایک مہینہ تیس روز کا۔ اور ایک سال تین سو ساٹھ روز کا ہوتا ہے۔ اور پانچ روز الگ ماہ آبان یا اسفندارمذ کے آخر میں بڑھاتے ہیں۔ اور اس کو خمسۂ مسروقہ کہتے ہیں تاکہ کبائس[ع] کا اعتبار نہ کیا جائے۔ اور ایک سو بیس سال کے بعد ایک مہینہ کبیسہ یعنی زائد کر دیتے ہیں (یعنی وہ سال تیرہ مہینہ کا کر لیتے ہیں) اور دوسرا گروہ جو علم حکمت میں نہایت مہارت اور مداخلت رکھتے تھے۔ انھوں نے اپنے مہینوں کو قریب قریب صحیح رصدوں اور معین اصولوں کے موافق رکھا ہے۔ اور خمسہ زائدہ کو صرف ابتدائی مہینوں میں زیادہ کیا ہے۔ اور چار مہینوں تشرین آخر۔ نیسان حزیران ایلول کو تیس تیس کا رکھا ہے۔ اور سات کو اکتیس اکتیس روز کا۔ اور شباط کو اٹھائیس روز کا بس کبیسۂ ربع کو چوتھے سال میں ایکدن اور ایک ربع بڑھا کر شمسی سالوں کے موافق کر لیتے ہیں۔ اگرچہ یہ وضع چنداں مستند نہ تھی۔ لیکن سب کو اسکی متابعت آسانی سے حاصل ہو گئی۔ امیر معتضد باللہ نے ان کے رسوم کی متابعت کر کے رسومات کو ان کے اصول و قواعد کے موافق رکھا۔ اور خزیران کی پندرہویں کو نوروز مقرر کر دیا۔ پس جو کچھ زمانہ گزشتہ کے نوروزوں میں لاحق ہوتا تھا اور ہلالی اور شمسی سالوں کے آخر میں بطور کبیسہ زیادہ کرتے تھے۔ وہ بدستور قائم رہا۔ پھر حساب

ع کبائس جمع کبیسہ۔ وہ زائد دن جو چوتھے سال زیادہ کیا ہے۔ اور اس کو انگریزی میں لیپ اور ہندی میں لوند کہتے ہیں

صفحہ ۲۷

کر کے دیکھتے تھے۔ جب یہ یادتی شمسی کی رُو سے پورا ایک مہینہ زیادہ کرنیکی ضرورت ہوتی تھی۔ تو سال ہلالی کو تیرہ مہینے کا کر لیتے تھے۔ اور حساب کبھو افق جیسا موقع ہوتا تھا۔ دو سال یا تین سال کی مدت میں تیرہواں مہینہ پورا ہو جاتا تھا۔ ان اعمال کی تنسیق اور سالہائے شمسی کے حالات میں تطبیق کرنیکی بنا پر انکے نزدیک ہم ایک دوسرے کے قریب قریب سال کی ابتدا ہوتی تھی۔ انتھیٰ

صاحب تعلیقہ فرماتے ہیں۔ کہ کتاب روضۃ المنجمین میں مرقوم ہے۔ کہ اہل فارس آفتاب کے برج حمل میں داخل ہونے سے پہلے دس روز کی تعظیم کیا کرتے تھے اور جونہی ذرا آفتاب برج حمل میں داخل ہونے لگتا تھا۔ ترک کر دیتے تھے۔ یہ قول بھی اس امر کی دلیل ہے۔ کہ کفار عجم حمل کے پہلے روز کی جو نوروز اسلامی ہے تعظیم نہ کرتے تھے۔ اور جن لوگوں کو اس قدیم اور جدید نوروز اور کفار عجم اور ان موجودہ اہل عجم کے شعار اور رسم و رواج میں فرق ظاہر نہ ہوا۔ وہ بلاوجہ اس روز اسلامی میں امور مباحات میں انبساط و سرور سے ممانعت کرتے ہیں۔ اور خیال کرتے ہیں۔ کہ حدیث اس نوروز کی مانع ہے۔ حالانکہ یہ سہو اشتراک لفظی سے واقع ہوا ہے۔ اور جب فرق ظاہر ہو گیا۔ تو ممانعت بھی مندفع ہو گئی۔ خدا فرماتا ہے قل من حرم زینۃ اللہ التی اخرج لعبادہ والطیبات من الرزق" (انتھےٰ کلامہ) (اے پیغمبر ان سے کہدے۔ کہ کس شخص نے حرام کیا ہے۔ خدا کی زینت کو جو اس نے اپنے بندوں کیلئے پیدا کی ہے اور رزق کی پاک و پاکیزہ چیزوں کو)

نیز صاحب تعلیقہ فرماتے ہیں "پس اس بنا پر اگر کوئی شخص اس روز رفاہیت و خوشحالی سال کی فال کے طور پر بعض مباحات کو بجا لائے۔ مثلاً پاکیزہ لباس زیب تن کرے۔ اور لطیف غذائیں کھائے اور مرغزاروں اور گلزاروں کی سیر کرے۔ اور مباح اور پاکیزہ اسماع سنے۔ اس کو منع نہ کرنا چاہیے اس لئے کہ ممانعت شرعی ثابت نہیں ہے۔ میل و رغبت کی وجہ سے مباحات میں کمی اور زیادتی کرنا مکلف کے اختیار میں ہے۔ حجۃ الاسلام سماع کے باب میں فرماتے ہیں۔ کہ مباحات کی افراد کو جب تم جمع کرو گے۔ تو وہ مباح ہونگی۔" انتھےٰ کلامہ

صفحہ ۲۴۹

وجہ دوم ۔ یہ کہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے کہ یہ وہی نوروز ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ امامیہ جو نوروز کی تعظیم کرتے ہیں۔ اس کی وجہ اہل جاہلیت کی وجہ تعظیم سے متغائر اور بالکل جدا ہے۔ اور جہات حیثیات کے تخالف اور اعتبارات کے تغائر کی صورت میں اس ہمارے زمانے میں نوروز کی تعظیم سے رسوم جاہلیت کی خواہش اور پیروی اور شریعت مطہرہ کی مخالفت ہرگز متصور نہ ہوگی۔ مثلاً اگر نوروز عیدین میں سے کسی ایک روز آپڑے۔ تو اس صورت میں اس روز کی تعظیم تغائر

جہات کی وجہ سے تمام اہل اسلام پر واجب اور لازم ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ نوروز کے دن عید کرنا محض امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ کیونکہ معتبر تاریخوں سے ثابت ہو چکا ہے کہ اکثر اسلامی بادشاہ مثلاً سلطان ملک شاہ اور آفاق واطراف کے اور بادشاہ اور سلسلہ عالیہ تیموریہ انار اللہ برھانہم کے اکثر بادشاہ اور اکثر ممالک اسلام مثلاً کابل وغیرہ میں اس روز عید کرتے رہے ہیں۔ کتب تاریخ کے مطالعہ سے ہمارا دعویٰ بخوبی ثابت ہو سکتا ہے۔ کتاب فوائد الفواد میں مرقوم ہے۔ کہ سلطان المشائخ نے مجھ سے مخاطب ہو کر فرمایا۔ کہ کل کے روز عید تھی۔ تم نے موسم کی تہنیت کے طور پر کچھ نظم کہی ہوگی۔ میں نے عرض کی۔ اس سے چار پانچ دن پہلے کہ نوروز تھا۔ میں نے ایک نظم کہی ہے اس میں عید اور نوروز کا ذکر ایک جگہ کر کے پیش خدمت کر دیا۔

ابو عمر و یوسف بن عبد اللہ بن عبد البر نے جو اعاظم علمائے اہل سنت سے ہے۔ کتاب استیعاب میں معاویہ بن ابی سفیان کے حال میں لکھا ہے۔ وقال الزبیر وھو اول من اتخذ دیوان الخاتم وامر بھدایا النیروز (انتھی) زبیر بیان کرتا ہے۔ کہ معاویہ پہلا شخص ہے جس نے دیوان خاتم (دفتر مہر) شروع کیا۔ اور نوروز کے تحف وہدایا کا حکم دیا) تعجب نہیں ہے۔ جو فاضل مصنف سنی گری سے ہاتھ اٹھا کر حاکم شام کے عمل کو بھی محض رسوم جاہلیت کی تقلید جانتے ہوں ان ھذا الشئ عجاب۔ پس اس مسئلہ کو جو سنی اور شیعہ دونوں میں مشترک ہے۔ اس باب میں جو محض خصائص امامیہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ درج کرنا سراسر لغو اور بیفائدہ ہے۔ نیز مصنف تحفہ نے جو اس مقام پر حاشیہ میں تحریر فرمایا ہے کہ شیعہ روز نوروز کی تعظیم میں ایک اور وجہ پیدا کر کے کہتے ہیں۔ کہ یہ روز جناب امیرؑ کے تخت خلافت پر جلوہ افروز ہونے کا روز ہے۔ حالانکہ اس فرقہ کا یہ دعوے محض بے اصل ہے اور حساب زیچ کی رو سے سراسر غلط ہے۔ علم نجوم کے ماہرین نے اس کیخلاف لکھا ہے۔ حسن بن جعفر الضاری جو اس فرقہ میں علم نجوم کا بڑا ماہر اور صاحب کمال شخص ہے۔ کتاب درع عطاردی میں جو کمال اولین پر شاہد ہے۔ بیان کرتا ہے۔ اور یہ کتاب ۳۰۰ھ ہجری کے چند سال بعد تصنیف ہوئی ہے۔ وانا مصور ھیئۃ الفلک لسنۃ قتل عثمان وجلوس امیر المومنین لیعتبر بذلک ویصح عندک ما عرفتہ من الفتن والخلاف فی العرب وفساد المھاجرین وانتقال الملک من قوم الی قوم وانتقال السریر من المدینۃ الی العراق ومن العراق الی الشام لیحسن القیاس علیہ انشاء اللہ وھیئۃ الفلک للسنۃ التی قتل فیھا عثمان وجلس امیر المومنین علیہ السلام علی

ما فی الزایرجہ وھی السنۃ السابعۃ من القران الخامس من مثلثۃ الماء تحولت علی ھذہ السنۃ علی زیجات المصححۃ یوم الخمیس سادس عشر شھر رمضان سنۃ خمس وثلثین ھجریۃ والماضی من النھار من الساعات بافق الیمن ط یح وبافق مکۃ ط قریباً من ذلک المدینۃ والحجاز وبافق العراق ے یط وبافق العالم بایط والطالع بافق الیمن والحجاز الاسد الخ وبافق العراق السنبلۃ صہ وبافق العالم حد لو من السنبلۃ ومواضع الکواکب ماھو یثبت فی مواضعھا (اور میں اس سال کی ہیئت فلکی کی تصویر کھینچتا ہوں۔ کہ جس سال عثمان قتل ہوئے۔ اور امیر المومنین نے تخت خلافت پر جلوس فرمایا۔ تاکہ جو جنگ و جدال عرب۔ فساد مہاجرین اور ایک قوم سے دوسری قوم میں سلطنت کی تبدیلی اور مدینہ سے عراق اور عراق سے شام میں تخت خلافت کا بدلکر جانا ہم نے تم سے بیان کیا ہے۔ وہ اس ذریعہ سے بڑے نزدیک قابل اعتبار اور صحیح ہو جائے۔ اور اس پر اچھا قیاس ہو سکے انشاء اللہ۔ اور جس سال عثمان قتل ہوئے۔ اور امیر المومنینؑ تخت نشین ہوئے۔ بحساب زائچہ ذیل میں مذکور ہے اور وہ مثلثۃ المار کے قران پنجم کا ساتواں سال ہے جسب زیجات صحیحہ اس سال تحویل آفتاب سولہ ماہ رمضان ۳۵ھ کو ہوئی۔ جبکہ دن کی گھڑیاں بہ تفصیل ذیل گزری تھیں۔ افق یمن کیموافق ۹ گھنٹہ ۱۸ دقیقہ۔ اور افق مکہ پر ۹ گھنٹہ ۹ منٹ اور افق مدینہ و حجاز میں اس کے قریب قریب اور افق عراق پر دس گھنٹے ۱۹ منٹ۔ اور افق عالم پر تین گھنٹے ۱۹ منٹ۔ اور طالع افق یمن اور حجاز میں برج اسد ایک درجہ ۳۸ دقیقہ اور افق عراق میں برج سنبلہ ۳ درجہ اور افق عالم میں سنبلہ سے ۱۲ درجہ ۳۶ دقیقہ۔ اور کواکب کے مقامات اپنے اپنے مقام پر ثابت ہوں گے۔ بعد ازاں سال مذکور کا زائچہ لکھا ہے۔ زحل برج سنبلہ میں۔ مریخ برج اسد میں مشتری جدی میں۔ راس میزان میں شمس زہرہ میں۔ عطارد و ذنب حمل میں۔ اور طالع میزان اور رابع جدی اور سابع حمل اور عاشر سرطان واقع ہے) بعد ازاں اس زائچہ کے دلالات کی تفصیل بیان کی ہے۔ اور امیر المومنین علیہ السلام کا روز جلوس جو اٹھارھویں ماہ ذیحجہ ہے۔ نوروز سے تین مہینے بعد ہے۔ انتھی۔

مصنف کا یہ قول بھی ساقط اور باطل ہے۔ اس لئے کہ دور عطاروی کے اس کلام مذکور میں اس امر کی تصریح نہیں کی گئی۔ کہ امیر المومنین علیہ السلام کا روز جلوس اٹھارھویں ماہ ذیحجہ ہے۔ اس عبارت کا خلاصہ مطلب یہ ہے۔ کہ ۳۵ھ میں تحویل شمس ۱۶ ماہ رمضان کو واقع ہوئی سو یہ بات اس قول کی منافی نہیں ہے۔ جو عوام شیعہ میں مشہور ہے۔ بلکہ اس قول کی شیعوں کے مشہور قول سے تطبیق کرنی ممکن ہے۔ اس لئے کہ حسب روایت سعید بن جمہان راوی سفینہ

غلام رسول خدا صلعم ابوبکر صدیق کی مدت خلافت دو سال اور عثمان بن عفان کی مدت خلافت بارہ سال بلا کسر ہے۔ اور روایت زہری کیموافق بھی عثمان کی مدت خلافت بارہ سال بلا کسر ہے شیخ عبدالحق دہلوی نے رجال مشکوٰۃ میں ذکر فرمایا ہے۔ قال الزھری ولی عثمان اثنی عشر سنۃ فعمل ست سنین لا تنقم الناس علیہ شیئاً وانہ لاحب الی قریش من عمر بن الخطاب لان عمر کان شدیداً فلما ولیھم عثمان لان لھم و وصلھم ثم توانی فی اخرھم واستعمل اقرباءہ واھل بیتہ المال وتاول فی ذلک الصلۃ التی امر اللہ بھا وقال ان ابوبکر وعمر ترکا من ذلک ما ھو لھما وانی اخذتہ فقسمتہ فی اقربائی انتھی۔ (زہری ناقل ہے۔ عثمان نے بارہ برس خلافت کی۔ چھ برس تو ایسا کام کیا۔ کہ لوگوں کو اس سے کسی قسم کی پرخاش نہ ہوئی۔ اور وہ قریش کے نزدیک عمر بن خطاب سے زیادہ تر محبوب تھے۔ اسلئے کہ عمرؓ سخت تھے۔ پس جب عثمانؓ اُن کے والی ہوئے۔ تو اُن سے نرمی برتی۔ اور ان سے صلہ رحمی سے پیش آئے۔ پھر آخر میں اُن سے برگشتہ ہو گئے۔ اور اپنے اقربا اور کنبہ والوں کو مال و ملک کا والی اور عامل بنایا۔ اور اس باب میں یہ تاویل کر لی۔ کہ یہ صلہ رحمی ہے۔ جس کا خدا نے امر فرمایا ہے۔ اور یہ بیان کیا۔ کہ ابوبکر اور عمر نے اس سے اپنا حق ترک کیا۔ اور میں نے لے لیا۔ اور اس کو اپنے اقربا میں تقسیم کر دیا۔)

اور مواہب لدنیہ کی روایت کیموافق عمر فاروق کی مدت خلافت دس سال چھ ماہ اور چار دن تھی۔ تواریخ میں بھی اسی قول کو ترجیح دی گئی ہے۔ اور حضرت رسالتمآب علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کی وفات کا روز ایک روایت کیموافق بارہویں ربیع الاول ہے۔ اور عامہ کے نزدیک بھی قول اشہر اور ارجح سمجھا جاتا ہے۔ پس جب ہم تیرہویں ربیع الاول سے جو اس روایت کی بنا پر خلافت کا ابتدائی روز ہے۔ شمار کریں۔ تو تینوں خلیفوں کی مدت خلافت جو روایات مذکورہ بالا کیموافق چوبیس سال چھ ماہ اور چار روز ہے۔ سولہ ماہ رمضان ۳۵ھ کو ختم ہوتی ہے اور خلافت سوم کی انتہا خلافت امیر المومنین علیہ السلام کی ابتدا ہے۔ پس ہمارا مدعا ثابت ہو گیا۔ الغرض کہ اٹھارھویں ذیحجہ کا روز جلوس حضرت امیر المومنین علیہ السلام ہونا اجماعیات و متواترات سے نہیں ہے جو اسکے مسلم نہ ہونیکا احتمال نہ ہو سکے۔ اور توجیہ کرنیوالے کیلئے ایک ادنیٰ احتمال بھی کافی ہے۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ مصنف نے جو روایت حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے نقل کی ہے۔ وہ اس روایت کے معارض اور مخالف ہے جس کو شیخ عبدالحق دہلوی نے کتاب تحصیل الکمال فی رجال مشکوٰۃ میں روایت کیا ہے۔ ابوحنیفہ کے جد ثابت کا باپ اپنے بیٹے ثابت کو صغر سنی میں حضرت امیر المومنین ع

کے حضور فائض النور میں لیگیا تھا۔ اور فالودہ نوروز کے روز بطور ہدیہ آنجناب کی خدمت میں پیشکش کیا تھا۔ اور حضرتؑ نے دعا فرمائی تھی کہ خدا اس میں اور اس کی ذریت میں برکت دے۔ اس کتاب کی اصل عبارت یہ ہے صنف الشیخ ابن حجر المکی الهیثمی الشافعی رسالۃ مسماۃ بقلائد العقیان فی ترجمۃ الامام ابی حنیفۃ النعمان وذکر فیه انه قال اسماعیل بن حماد بن ابی حنیفه انه ذهب والد ثابت جد ابیحنیفه بابنه ثابت الی علی بن ابیطالب وهو صغیر واهدی الیه الفالوذج فی یوم النیروز فدعا لثابت بالبرکۃ فیه وفی ذریته (شیخ ابن حجر مکی ہیثمی شافعی نے ایک رسالہ مسمی بہ قلائد العقیان فی ترجمۃ الامام ابی حنیفہ تصنیف کیا ہے۔ اسمیں مذکور ہے۔ کہ اسماعیل بن حماد ابو حنیفہ نے بیان کیا ہے۔ کہ جد ابو حنیفہ ثابت کا والد اپنے بیٹے ثابت کو جبکہ وہ بچہ ہی تھا۔ حضرت علیؑ بن ابیطالب کی خدمت میں لیگیا۔ کہ وہ نوروز کا دن تھا۔ اور فالودہ بطور ہدیہ نوروز حضرتؑ کے حضور میں پیش کیا۔ حضرتؑ نے ثابت اور اس کی ذریت کے حق میں برکت کی دعا فرمائی۔)

قول مصنف تحفہ ساتواں حکم۔ سلاطین ظلمہ کیلئے سجدہ کرنا ہے۔ جسکو اخوند ملا محمد باقر مجلسی اور اُن کے اور علماء نے جائز کیا ہے۔ جو شریعت کے قواعد کلیات کے صریح مخالف ہے۔ قولہ تعالیٰ لا تسجدوا للشمس ولا للقمر واسجدوا لله الذی خلقهن ان کنتم ایاه تعبدون (نہ سجدہ کرو تم آفتاب کو اور نہ ماہتاب کو۔ اور سجدہ کرو تم اس خدا کو جس نے ان کو پیدا کیا ہے۔ اگر تم اسکی عبادت کرتے ہو) اور خدا فرماتا ہے الا تسجدوا لله الذی یخرج ما فی السموات والارض ویعلم ما تخفون وما تعلنون (یہ کہ نہ سجدہ کرو تم اس خدا کو جو آسمانوں اور زمین کی چیزوں کو نکالتا ہے۔ اور تمہاری پوشیدہ اور ظاہر چیزوں کو جانتا ہے) وغیرہ وغیرہ بہت سی آیات ہیں۔ جو اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ سجدہ محض اس خالق قادر و توانا ہی کیلئے ہے جو دانائے پنہاں و آشکارا ہے۔ خصوصاً شریعت مصطفوی ہیں۔ اور آدم علیہ السلام کیلئے ملائکہ کے سجدہ کرنیکو اس مقام پر پیش کرنا اور اس سے متمسک ہونا نہایت بیجا اور بے محل ہے۔ کیونکہ آدمی کے احکام کو احکام ملائکہ پر قیاس نہیں کر سکتے۔ اور ایسا ہی یوسف علیہ السلام کیلئے برادران یوسف کے سجدہ کرنے کا حال ہے۔ وہ بھی اس مقام میں قابل تمسک نہیں ہے۔ کیونکہ اوّل تو وہ اصطلاحی سجدہ ہی نہیں ہے۔ دوسرے شرائع گذشتہ سے تمسک کرنا اس وقت درست ہوا کرتا ہے جبکہ ہماری شریعت میں اس کا نسخ وارد نہ ہوا ہو۔ اور یہ حکم ہماری شریعت میں بلا شبہ منسوخ ہے۔ ورنہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم حضرت امیر سبطین اور باقی اور آئمہ اس تعظیم کے سبب بڑھکر حقدار اور سزاوار ہوتے۔ نہ

کہ شاہ عباس اور شاہ طماسپ۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب مصنف علام نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہات سے مردود ہے۔ وجہ اوّل۔ یہ کہ بادشاہان صفویہ کے حضور میں حاضر ہونے کے وقت سجدے کا معمول ہونا بالکل غلط اور نادرست ہے۔ ثقات و معتبرین کی تحریر و بیان سے بھی ثابت ہے۔ کہ ان کے ہاں یہ معمول تھا۔ کہ لوگ حاضری کے وقت زمین کو بوسہ دیا کرتے تھے۔ چونکہ زمین بوسی کو سجدہ کرنے سے کامل مشابہت ہے۔ اس لئے ناواقف لوگوں کو اس سے اشتباہ واقع ہوا۔ اور زمین بوسی کو سجدہ پر محمول کر لیا۔ حالانکہ زمین بوسی یعنی زمین کو بوسہ دینا تکفیر کا باعث نہیں ہے۔ اور اس کے مرتکب کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ شرح اشباہ النظائر میں جو اہل سنت کی ایک معتبر کتاب ہے۔ منقول ہے قال العینی فی مختصر الفتاوے الظہیریۃ قال ابو منصور الماتریدی اذا قبل احد بین یدے السلطان الارض او انحنا له او طاطا راسه لا یکفر لانه یرید تعظیمه لا عبادته انتہیٰ (عینی نے مختصر فتاوے ظہیریہ میں بیان کیا ہے۔ کہ ابو منصور ماتریدی کا قول ہے۔ کہ جب کوئی شخص بادشاہ کے سامنے زمین کو بوسہ دے۔ یا اسکے لیے جھکے یا اسکے لئے اپنے سر کو خم کرے۔ اس کو کافر نہیں کہہ سکتے۔ کیونکہ وہ اسکی تعظیم کا ارادہ رکھتا ہے۔ نہ کہ اس کی عبادت کا) شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں زیارۃ القبور کی فصل سوم میں فرماتے ہیں۔ "فقہ کی بعض روایات میں باپ اور ماں کی قبر کو بوسہ دینا بھی وارد ہوا ہے۔" انتہیٰ۔

وجہ دوم یہ کہ بالفرض اگر اس کو تسلیم بھی کر لیں۔ تو مصنف نے جو سلاطین ظلمہ کیلئے سجدہ جائز کرنیکو اخوند ملا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ سے منسوب کیا ہے۔ یہ محض افترا بہتان صریح اور سراسر کذب ہے۔ اور سلاطین صفویہ کے لئے سجدہ کرنیکو جائز رکھنا۔ دیگر علماء کی نسبت بھی کتب معتبرہ و مشہورۂ تواریخ و سیر سے ثابت نہیں ہے۔ اور خصم کا دعویٰ ثبوت و بینہ کے بغیر قابل تسلیم نہیں ہو سکتا من ادعے فعلیه البیان مدعی کو لازم ہے۔ کہ ثبوت پیش کرے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگر بالفرض سلاطین صفویہ کیلئے سجدہ معمول تھا۔ اور ہمیشہ عمل میں لایا جاتا تھا۔ تو ہم اس کے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ سلاطین صفویہ کے اسلاف کمّل صوفیہ اور اکابر اولیائے عظام سے تھے اور سلاطین زمانہ اور اور لوگ ان کے مرید اور مطیع تھے۔ ان کے لئے سجدے کا معمول ہونا بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ مشائخ چشتیہ کیلئے سجدہ کا معمول ہونا جو کہ

سجدہ تعظیمی پیر محث اور اسکے متعلق تردید

مصنف کا بیجا الزام لگانا

اہل سنت کے کمّل اولیائے کرام سے تھے مثل خواجہ قطب الدین بختیار کاکی۔ شیخ فرید شکر گنج۔ اور سلطان المشائخ۔ شیخ نظام الدین کہ ان کے مرید اور معتقدین جب انکی خدمتیں مشرف ہوتے تھے ان کو سجدہ کرتے تھے۔ اور ان مشائخ میں سے بھی ہر ایک شخص اپنے مرشد کو سجدہ کیا کرتا تھا۔ کتاب فوائد الفواد میں جو کہ اہل سنت کی ایک معتبر مشہور اور متداول کتاب ہے مولانا برہان الدین نسفی کی حکایت کے بعد لکھا ہے " بعد ازاں فرمایا۔ کہ لوگ میرے پاس آتے ہیں اور اپنا چہرہ زمین پر رکھتے ہیں۔ چونکہ شیخ الاسلام فرید الدین۔ اور شیخ قطب الدین قدس اللہ سرہما العزیز کے نزدیک منع نہ تھا۔ اس لئے میں بھی منع نہیں کرتا۔ اسی اثنا میں میں نے عرض کی۔ کہ یہ شخص جو مخدوم کے سامنے چہرہ زمین پر رکھتا ہے۔ اس میں اس کو مریدی حاصل ہوتی ہے۔ اور اس کا نفس شکستہ ہوتا ہے لیکن مخدوم ایسا شخص ہے۔ جس کو خدا نے بزرگ کیا ہے۔ اس کی بزرگی مرید کی خدمت کرنے سے متعلق نہیں ہے۔ بعد ازاں خواجہ ذکرہ اللہ بالخیر نے اس باب میں ایک حکایت بیان فرمائی۔ کہ انہی گذشتہ ایام میں ایک بزرگ زادہ جو شام و روم کی سیر و سیاحت کئے ہوئے تھا۔ آیا تھا جب وہ آکر بیٹھا۔ تو اتنے میں وحید الدین قریشی اندر آیا۔ اور خدمتگاروں کی طرح آداب بجالایا۔ اور سر زمین پر رکھا۔ وہ شخص جو بیٹھا تھا۔ اس نے چلا کر اس سے کہا۔ کہ سجدہ مت کر۔ کہیں اس کا حکم نہیں آیا۔ اور اس باب میں جھگڑا کرنا شروع کر دیا۔ میں نے نہ چاہا کہ اس کو جواب دوں۔ لیکن جب اس نے بہت ہی غلو اور زیادتی کی تو میں نے اتنا ہی کہا کہ سن زیادتی اور غلبہ نہ کر۔ جو امر کہ فرض ہو۔ جب اس کی فرضیت جاتی رہے۔ تو استحباب باقی رہجاتا ہے۔ جیسا کہ ایام بیض اور ایام عاشورا کے روزے پہلی امتوں پر فرض تھے۔ رسول علیہ السلام کے زمانہ میں ماہ رمضان کے روزے فرض ہوگئے۔ ایام بیض اور ایام عاشورا کی فرضیت تو جاتی رہی لیکن استحباب باقی رہ گیا۔ اب ہم سجدے کو لیتے ہیں۔ گذشتہ امتوں میں سجدہ کرنا مستحب تھا چنانچہ رعیت بادشاہ کو اور شاگرد استاد کو اور امتی اپنے پیغمبر کو سجدہ کیا کرتے تھے۔ جب رسول کا زمانہ آیا تو وہ سجدہ موقوف ہوگیا۔ اگر استحباب جاتا رہا۔ تو اباحت (جائز ہونا) تو باقی رہی۔ اب مستحب نہیں۔ تو مباح تو ہوگا۔ مباح پر نفی اور ممانعت کہاں آئی ہے؟ کوئی مجھ سے بیان تو کرے۔ محض انکار سے کیا حاصل؟ جب میں نے اتنا بیان کیا۔ تو وہ خاموش رہ گیا۔ اور کچھ نہ بول سکا۔" انتہیٰ۔ اور اس امر کا قائل ہونا کہ بعض اشخاص کو تو سجدہ کرنا جائز ہے۔ اور بعض کو حرام ہے۔ یہ اجماع مرکب کا توڑنا اور باطل کرنا ہے۔

حضرت نظام الدین اولیاء ... فوائد الفواد صفحہ ۱۴۳

وجہ چہارم۔ یہ کہ بالفرض اگر مان بھی لیا جائے۔ کہ شاہان صفویہ کو سجدہ کیا جاتا تھا۔ تو یہ سجدہ تعظیمی تھا۔ نہ کہ سجدۂ عبادتی۔ اسلئے کہ بادشاہان صفویہ اپنے آپ کو معبود نہ جانتے تھے۔ بلکہ اپنے آپ کو بندۂ خاکسار اور ذرۂ بیمقدار کہتے تھے۔ اور شاہ عباس صفوی اپنے آپ کو کلب آستان علی ابن ابی طالبؑ کہا کرتا تھا۔ اور اس زمانہ کی رعایا میں سے کوئی شخص بھی اپنے سلاطین صفویہ کو معبود نہ جانتا تھا۔ پس اگر بالفرض سجدہ کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو یہ سجدہ تعظیم کے ارادے سے تھا۔ نہ کہ عبادت کے ارادے سے۔ اس صورت میں بھی اکثر علماء کے موافق موجب تکفیر اور باعث ملامت نہ ہوگا۔ کتاب کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے مذکور ہے۔ ذکر الصدر الشهيد انه لا يكفر بهذا السجود لغير الله لانه يريد به التحية دون العبادة۔ (صدر شہید نے ذکر کیا ہے۔ کہ اس سجدہ سے جو غیر خدا کیلئے کیا جائے۔ تکفیر کا فتوی نہیں دیا جاتا اس لئے کہ وہ شخص تحیت وسلام کا ارادہ رکھتا ہے۔ نہ کہ عبادت کا) کتاب شرح اشباہ ونظائر میں مذکور ہے۔ قال اکثرهم هو السجود على وجوه ان اراد العبادة يكفر وان اراد التحية لا يكفر ولا لوم عليه فی ذلك (اکثر علماء کا قول ہے۔ کہ یہ سجدہ کئی طرح کا ہوتا ہے۔ اگر اس سے عبادت مقصود ہو۔ تو اس شخص کی تکفیر کی جاتی ہے۔ اور اگر اس سجدہ سے تحیت وسلام مطلوب ہو۔ تو اس کی تکفیر نہیں ہو سکتی۔ اور اس باب میں وہ کسی قسم کی ملامت کا سزاوار نہیں)

وجہ پنجم۔ بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے۔ تو ان کا یہ فعل بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ بعض علمائے اہل سنت نے بادشاہ جمجاہ اکبر بادشاہ کیلئے سجدہ کرنا جائز کر دیا تھا۔ صاحب تاریخ بداؤنی جو علمائے اہل سنت سے ہے۔ تاریخ مذکور میں بیان کرتا ہے۔ کہ "قاضی نظام بدخشی ملقب بہ قاضیخاں ولایت بدخشاں کا باشندہ ہے۔ جو اس پہاڑ کے قریب واقع ہے جس میں لعل کی کان ہے۔ علوم مکتبی میں مولانا عصام الدین ابراہیم کا شاگرد ہے۔ اور ملا سعید سے بھی استفادہ کیا ہے۔ اور علوم تصوف میں بہرہ کامل رکھتا ہے۔ طریقت میں مخدومی اعظم شیخ حسین خوارزمی کا مرید ہے۔ اور اہل معنی وباطن کی خدمت کرنیسے اعتبار ظاہری بھی حاصل کر لیا تھا۔ یہانتک کہ بدخشاں میں امرائے سلطنت سے تھا۔ جب ہندوستان میں آیا۔ ملازمت شاہی میں حد سے بڑھکر اس کا اعزاز کیا گیا پہلے قاضیخاں کا بعد ازاں غازی خاں کا خطاب دیا گیا۔ نہایت فصیح زبان اور خوش تقریر آدمی تھا۔ اس کی تصنیفات نہایت معتبر ہیں منجملہ ان کے اثبات کلام۔ بیان ایمان اور تحقیق تصدیق میں کتابیں ہیں۔ اور شرح عقائد پر حاشیہ لکھا ہے۔ اور تصوف میں متعدد رسالے

سجدۂ تعظیمی کر نیوالا کافر نہیں

خاندان تیموریہ میں سجدۂ تعظیمی رائج تھا

تصنیف کیئے ہیں۔ آخر کار ملک اودھ میں ۹۹۲ھ میں ستر سال کی عمر میں رحمت الٰہی سے واصل ہوا
وہ پہلا شخص ہے جس نے فتحپور میں بادشاہ کے سامنے سجدہ کرنا اختراع کیا۔ ملا عالم کابلی حسرت سے کہا
کرتا تھا۔ کہ افسوس! میں اس امر کا موجد اور مخترع نہ ہوا" انتھیٰ کلامہ۔
اور یہ رسم خاندان علیہ عالیہ تیموریہ میں بادشاہ جم جاہ شاہجہان انار اللہ برہانہ کے اورنگ سلطنت
وجہانبانی کے جلوس فرمانے کے وقت تک برابر جاری تھی۔ ابو طالب کلیم شاہجہان نامہ میں قمطراز ہے

درین خاندان شرف رسم بود	بہنگام تعظیم شاہاں سجود
شہنشاہ روشن دل حق پرست	ہماندم کہ بر تخت شاہی نشست
لبش درفشاں شد بایں حکم باز	کہ از سجدہ مردم کنند احتراز
شہنشاہ با حق نجست اشتراک	کہ سجدہ بود خاص یزدان پاک
رساندند ارباب دولت بعرض	کہ تعظیم ایں دودمان است فرض
اگر شاہ از سجدہ دارد ابا	زمیں بوس آرند مردم بجا
زمیں بوس را سرور حق شناس	پذیرفت آہم بصد التماس
زمیں بوس تا مشتبہ با سجود	نگردد بدینساں مقرر نمود
کہ لب را رسانند بر پشت دست	نسازد رخ از خاک جائے نشست
زمیں بوس را نیز از اہل حال	ز سادات و ارباب فضل وکمال
زگوشہ نشینان آئینہ صاف	نمود از رہ قدر دانی معاف

خلاصہ مطلب ان اشعار کا یہ ہے۔ کہ اس خاندان تیموریہ میں یہ رسم تھی۔ کہ تعظیم بادشاہ کے
وقت سجدہ کیا کرتے تھے لیکن جب شاہجہان تخت نشین ہوا۔ تو تخت پر بیٹھتے ہی حکم دیا۔
کہ لوگ آئندہ سجدہ نہ کیا کریں۔ کیونکہ سجدہ محض خدا ہی کیلئے مخصوص ہے۔ دوسرا کوئی اس میں
شریک نہیں۔ ارکان سلطنت نے عرض کی۔ کہ اس خاندان کی تعظیم سب پر فرض ہے۔ اگر
بادشاہ سجدہ کو منظور نہیں کرتا۔ تو لوگ آئندہ سجدہ کی جگہ زمین بوسی کیا کریں۔ بادشاہ نے
نہایت اصرار و انکار کے بعد زمین بوسی کو منظور کر لیا۔ مگر اس میں بھی یہ شرط کی۔ کہ زمین بوسی
اس طرح کیا کریں۔ کہ لب کو اپنے ہاتھ کی پیٹھ پر لگایا کریں اور چہرہ کو زمین پر نہ لگنے دیں۔ تاکہ سجدہ
سے مشتبہ نہ ہو جائے۔ اور زمین بوسی بھی از راہ قدر دانی اہل حال۔ سادات صاحبان
فضل وکمال اور گوشہ نشینوں کو معاف کر دی۔

الغرض علمائے اثنا عشریہ کا شاہان صفویہ کیلئے سجدہ کو جائز کرنا سیر و تاریخ کی کسی کتاب میں موجود نہیں ہے۔ برخلاف اس کے علمائے اہل سنت کا سجدہ کو جائز کرنا تاریخ کی کتب معتبرہ میں مرقوم و مندرج ہے۔ اور سب سے عجیب تر بات یہ ہے کہ بشر بن غیاث مریسی جو فقہ میں قاضی ابو یوسف صاحب ابو حنیفہ کا شاگرد ہے۔ اس امر کا قائل ہے۔ کہ شمس و قمر کو سجدہ کرنا کفر نہیں ہے۔ چنانچہ یاقوت حموی کتاب معجم البلدان میں رقمطراز ہے بشر بن غیاث المریسی صاحب الکلام مولی زید بن الخطاب اخذ الفقہ عن ابی یوسف صاحب ابی حنیفہ ثم اشتغل بالکلام وجرد القول بخلق القرآن وحکی عنہ اقوال شنیعۃ کقولہ ان السجود للشمس والقمر لیس بکفر انتہی (بشر بن غیاث مریسی صاحب الکلام غلام زید بن الخطاب نے فقہ ابو یوسف صاحب ابو حنیفہ سے حاصل کیا۔ پھر علم کلام میں مشغول ہوا۔ اور خلق قرآن کے قول میں متفرد ہوا۔ اور اس سے بہت سے اقوال شنیعہ منقول ہیں۔ مثلاً وہ قائل ہے کہ سورج اور چاند کو سجدہ کرنا کفر نہیں ہے) پس تشنیع اور ملامت کے زیادہ تر سزاوار اور حقدار اس قسم کے علمائے اہل سنت ہیں۔ نہ کہ علمائے اثنا عشریہ (جو اس قسم کے جملہ قبائح سے مبرا اور منزہ ہیں) جیسا کہ اہل عقل و انصاف پر مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ تعجب ہے۔ کہ مصنف تحفہ شیعوں کی آڑ میں بدہ و دانستہ اہل سنت کے مشائخ سلف پر تشنیعات رکیکہ کرتا ہے۔

وجہ ششم۔ یہ کہ سلاطین صفویہ کیلئے سجدہ کو جائز کر نہیں علمائے امامیہ میں سے کسی عالم نے بھی حضرت ابو البشر علی نبینا و علیہ السلام کو ملائکہ کے سجدہ کرنے اور حضرت یوسف علیہ السلام کو اُن کے بھائیوں کے سجدہ بجالانے کو دلیل میں پیش نہیں کیا۔ اگر کوئی مجادل احیاناً اس طریق پر جیسا کہ سلطان المشائخ کے کلام سے مستفاد ہوتا ہے فاضل مشکک کے برخلاف ان سے استدلال کرے۔ تو چنداں بعید نہیں ہے۔ بخاری نے برہنہ غسل کرنیکے جواز پر حضرت موسیٰ اور ایوب علی نبینا و علیہما السلام کے برہنہ غسل کرنیسے استدلال کیا ہے۔ حالانکہ کشف عورت کرنا ہماری شریعت میں حرام ہے۔ اور شرائع سابقہ میں جائز تھا باب من اغتسل عریانا وحدہ والتستر افضل میں روایت کی ہے۔

عن ابی ھریرۃ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم قال کانت بنو اسرائیل یغتسلون عراۃ ینظر بعضھم الی بعض وکان موسیٰ علیہ السلام یغتسل وحدہ فقالوا واللہ ما یمنع موسیٰ ان یغتسل معنا الا انہ ادر فذھب مرۃ یغتسل فوضع ثوبہ علی حجر ففر الحجر بثوبہ فخرج موسیٰ فی اثرہ یقول ثوبی یا حجر ثوبی یا حجر حتی نظرت بنو اسرائیل الی موسیٰ فقالوا واللہ ما بموسیٰ من باس واخذ

شمس و قمر کو سجدہ کرنا کفر نہیں صفحہ ۴۵

بنی اسرائیل کے ننگے نہانے کا ذکر

بثوبہ فطفق بالحجر ضربا قال ابو ہریرۃ واللہ انہ لندب بالحجر ستۃ او سبعۃ ضربا بالحجر (ابو ہریرہ
نے جناب رسولخداؐ سے روایت کی ہے ۔کہ بنی اسرائیل ننگے نہایا کرتے تھے ۔اور ایک دوسرے کو دیکھتے
تھے اور حضرت موسیٰؑ تنہا غسل فرمایا کرتے تھے ۔لوگوں نے کہا کہ موسیٰ کے الگ غسل کرنیکی یہی وجہ
ہے ۔کہ وہ آدرہین۔ ایکدفعہ آپ غسل کرنیکے لئے تشریف لیگئے ۔اور اپنا کپڑا ایک پتھر پر رکھدیا۔ وہ
پتھر آپکے کپڑے سمیت بھاگا۔ حضرت موسیٰؑ پانی سے نکل کر اسکے پیچھے یہ کہتے ہوئے دوڑے اے
پتھر میرا کپڑا ۔اے پتھر میرا کپڑا ۔یہانتک کہ بنی اسرائیل نے آپکو دیکھ کر کہا ۔خدا کی قسم موسیٰؑ میں کوئی
نقص نہیں ہے ۔اور حضرت موسےٰؑ نے اپنا کپڑا لیا اور پتھر کو مارنا شروع کیا ۔ابو ہریرہ بیان کرتے
ہیں ۔خدا کی قسم موسیٰؑ نے چھ یا سات دفعہ اس پتھر کو مارتے ہوئے پکارا۔

نیز ۔روایت کی ہے ۔عن النبی علیہ الصلوٰۃ والسلام بینا ایوب علیہ الصلوٰۃ والسلام
یغتسل عریانا فخر علیہ جراد من ذھب فجعل یحتثی فی ثوبہ فناداہ ربہ عزوجل الم اغنیتک
عما تری قال بلےٰ وعزتک ولکن لا غناء عن برکتک (آنحضرتؐ سے روایت ہو ۔کہ حضرت ایوب
علیہ السلام ننگے نہا رہے تھے ۔کہ سونیکی ٹڈی آپ پر گری آپ اس کو پکڑ کر اپنے کپڑے میں ڈالنے
لگے پس پروردگار بزرگ و برتر نے حضرتؑ کو آواز دی ۔کیا میں نے تجھکو اس چیز سے جس کو تو دیکھتا
ہے ۔غنی نہیں کیا ۔عرض کی قسم ہی تیری عزت کی ۔ہاں غنی کیا ہے ۔لیکن تیری برکت سے مستغنی نہیں
ہوں) صاحب فتح الباری نے حدیث بھز عن ابیہ عن جدہ عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم
ان اللہ احق ان یستحیی منہ من الناس (بہز نے اپنے باپ دادا کی زبانی آنحضرت صلعم سے
روایت کی ہے ۔کہ لوگوں کی نسبت اللہ تعالیٰ زیادہ تر احق واولےٰ ہے ۔کہ اس سے حیا کی جائے)
کی شرح میں فرمایا ہے قال الحافظ ابن حجر حدیث بھز ان التعری فی الخلوۃ غیر جائزۃ لکن استدل
المصنف علی الجواز فی الغسل بقصۃ موسےٰ علیہ وایوب علیہما السلام (حافظ ابن حجر نے بیان
کیا ہے ۔کہ حدیث بہر کا مقصد یہ ہے ۔کہ خلوت میں ننگا ہونا ناجائز ہے ۔لیکن مصنف (بخاری) نے
ننگا نہانیکے جواز پر حضرت موسیٰؑ وایوبؑ کے قصہ سے استدلال کیا ہے) اور حدیث قصۂ حضرت
موسیٰ علیہ السلام کی شرح میں ذکر فرمایا ہے ۔وفی الحدیث دلیل علی اباحۃ التعری فی الخلوۃ
للغسل وغیرہ بحیث یامن اعین الناس وفیہ دلیل علی جواز النظر الی العورۃ عند الضرورۃ
الداعیۃ علیہ من المداواۃ او ابراء من العیوب واشباھھا کالبرص وغیرہ مما یتحاکم الناس

ع۵ اور اس شخص کو کہتے ہیں جس کے ایک خصیے میں فتق کا عارضہ ہو ۱۲ از مجمع البحرین۔

فیھما مالابد فیھامن رویۃ البصر بھا الی ان قال وکشف العورۃ حرام فی شرعنا واما فی
شرعھم فلا والدلیل علیہ انھم کانوا یغتسلون عراۃ وموسیٰ علیہ السلام یراھم ولا ینکر
علیھم ولوکان حراما لانکرہ علیھم وموسیٰ علیہ السلام انما کان یفعل ذلک من باب
الحیاء لا انہ کان یجب علیہ ذلک (اور یہ حدیث اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ ضرورت ضروریہ
مثلاً علاج کرنے یا عیوب وغیرہ مثل برص وغیرہ بریت حاصل کرنیکے وقت جس میں لوگ جھگڑا کرتے
ہوں۔ اور آنکھ سے دیکھنا ضروری ہو۔ شرمگاہ کی طرف نظر کرنا جائز ہے۔ یہانتک کہ بیان کیا ہے
اور کشف عورت یعنی شرمگاہ کا کھولنا ہماری شریعت میں حرام ہے۔ لیکن ان کی شریعت میں
حرام نہ تھا۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ وہ لوگ ننگے غسل کیا کرتے تھے۔ اور حضرت موسیٰؑ ان کو
دیکھتے تھے۔ اور منع نہ کرتے تھے۔ اگر حرام ہوتا تو ضرور منع فرماتے۔ اور حضرت موسیٰؑ جو خود علیحدہ
ہو کر غسل فرمایا کرتے تھے۔ وہ حیا کی وجہ سے تھا۔ نہ کہ ایسا کرنا ان پر واجب تھا)

اور حدیث حضرت ایوب علیہ السلام کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے۔ ومایستنبط عنہ
ما قالہ ابن بطال جواز الاغتسال عریانا لان اللہ تعالیٰ عاتب علی ایوب علی نبینا وعلیہ
الصلوٰۃ والسلام علی جمع الجراد ولم یعاتبہ علی الاغتسال عریاناً انتھیٰ (اور اس قول
سے جو کچھ مستنبط ہوتا ہے وہ ننگا غسل کرنیکا جواز ہے۔ جیسا کہ ابن بطال نے کہا ہے۔ اس لئے کہ
اللہ تعالیٰ نے ٹڈیوں کے جمع کرنے پر ایوب علیہ السلام پر عتاب فرمایا ہے۔ اور ننگا غسل
کرنے پر عتاب نہیں فرمایا) حالانکہ حنیفہ کی ایک جماعت اس امر کی قائل ہے۔ کہ پہلی شریعتیں ہم پر
لازم ہیں اور وہ منسوخ نہیں ہوئیں۔ اور اپنے اس دعوے پر قولہ تعالیٰ وکیف یحکمونک وعندھم
التورٰۃ فیھا حکم اللہ (وہ کیونکر تجھکو اے رسولؐ حَکَم بناتے ہیں۔ حالانکہ توریت ان کے پاس ہے۔
جس میں اللہ تعالیٰ کا حکم موجود ہے) سے احتجاج کرتے ہیں۔ امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں احتج
جماعۃ من الحنفیۃ بھذا الآیۃ علی ان حکم التوراۃ وشرائع من قبلنا لازم علینا لم ینسخ وھو ضعیف
ولوکان کذلک حکم التوراۃ کحکم القرآن فی وجوب طلب الحکم منہ لکن الشرع نھیٰ عن النظر فیہ
بل المراد الحکم الخاص وھو الرجم لانھم طلبوا الرخصۃ بالتحکیم انتھیٰ (حنفیہ کی ایک جماعت نے
اس آیت سے اس پر احتجاج کیا ہے۔ کہ توریت اور ہم سے پہلی شریعتوں کا حکم ہم پر لازم ہے۔ اور وہ
منسوخ نہیں ہوا۔ حالانکہ ان کا یہ قول ضعیف ہے۔ اگر ایسا ہوتا تو توریت بھی محکم قرآن کی طرح توریت
سے بھی طلب حکم واجب ہوتا لیکن شریعت نے اس میں نظر کرنیکی ممانعت فرمائی ہے۔ بلکہ اس سے

حکم خاص مراد ہے۔ اور وہ رجم ہے۔ اسلئے کہ انھوں نے تحکیم کی رخصت طلب کی تھی)۔

وجہ ہفتم۔ یہ ہے۔ کہ فاضل مصنف نے جو الزام علمائے امامیہ پر افترا کیا ہے۔ جبکہ ویسا ہی علمائے اہل سنت سے بھی وقوع میں آیا ہے۔ تو پھر اس صورت میں اس مسئلہ کو خصائص امامیہ سے شمار کرنا او اسکو اس باب میں ذکر کرنا جو امامیہ کے شرائع مختصہ کیلئے مقرر کیا گیا ہے محض لغو اور بالکل بیجا ہے۔

قول مصنف تحفہ اب مسائل فقہیہ کو شروع کرتے ہیں منجملہ انکے ایک حکم یہ ہے کہ جس پانی سے استنجا کیا گیا ہے۔ اور ابھی مقام استنجا پاک نہ ہوا ہو۔ اور اجزائے نجاست پانی میں شامل اور منتشر ہوں۔ یہانتک کہ انکے ملنے سے پانیکا وزن زیادہ ہو گیا ہو۔ وہ پانی پاک ہو۔ حالانکہ یہ حکم قواعد شریعت کے صریحاً مخالف ہو قولہ تعالی ویحرم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے) اور آئمہ کی روایات کے بھی برخلاف ہے۔ کما رواہ صاحب قرب الاسناد عن علی بن جعفر عن اخیہ موسیٰ بن جعفر و کما رواہ ابو جعفر الطوسی عن عبد اللہ بن سنان و ابی بصیر کلیھما عن ابی عبد اللہ علیہ السلام وقد روی فی کتاب المسائل ایضاً عن علی بن جعفر انہ قال سالت اخی موسیٰ ابن جعفر عن جرۃ فیھا الف رطل من ماء وقع فیہ اوقیۃ بول ھل یصح شربہ او الوضوء منہ قال لا النجس لا یجوز استعمالہ (جیسا کہ صاحب قرب الاسناد نے علی بن جعفر سے اپنے بھائی موسیٰ بن جعفر سے روایت کی ہے۔ اور جیسا کہ ابو جعفر طوسی نے عبد اللہ بن سنان اور ابو بصیر سے اور ان دونو نے ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ اور کتاب المسائل میں بھی علی بن جعفر سے مروی ہے۔ کہ وہ کہتا ہے۔ کہ میں نے موسیٰ بن جعفر سے سوال کیا۔ کہ ایک گھڑا ہے جسمیں ہزار رطل پانی ہے۔ اس میں ایک اوقیہ پیشاب پڑ جائے۔ آیا اس کا پینا یا اس سے وضو کرنا صحیح ہے فرمایا نہیں۔ نجس کا استعمال جائز نہیں ہے) طرفہ بات یہ ہو کہ مذہب اثنا عشریہ یہی ہے۔ کہ جب پانی کُر کی مقدار سے کمتر ہو۔ تو وہ نجاست کے پڑنے سے متنجس ہو جاتا ہے لیکن معلوم نہیں ہے۔ کہ استنجا کے پانی میں زیارت مقعد کے سبب جو نجاسات کی کان ہے۔ کیا خوبی پیدا ہو جاتی ہے۔ کہ پانی اس پر واقع ہونیسے ذرا بھی متنجس نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ سے اور اور مسائل سے جو عنقریب مذکور ہونگے۔ صریحاً واضح ہوتا ہے۔ کہ انکے نزدیک آدمی کا گوہ وہی حکم رکھتا ہے۔ جو ہندوؤنکے نزدیک گائے کا گوبر پھر بھی خدا کا شکر ہے کہ الاسلام یعلو ولا یعلی (اسلام غالب ہوتا ہے۔ مغلوب نہیں ہوتا) آدمی اور گائے میں بڑا فرق ہے۔ اگر کوئی اثنا عشری اس مسئلہ کا انکار کرے۔ یہ کتاب

صفحہ ۴۷

منتہی ابن مطہر حلی موجود ہے۔ اس میں آب استنجا کی طہارت اور دوبارہ اسکے استعمال کا جواز اجماعیات فرقہ سے لکھا ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب امامیہ کے نزدیک استنجا کرنا واجب ہے۔ لیکن پیشاب کے استنجا میں پیشاب کے مخرج کو پانی سے دہونا واجب ہے۔ پانی کے بغیر کافی نہیں۔ اسی طرح غائط متعدی (جو اطراف مقعد میں پھیل جائے) میں بھی مخرج غائط کا پانی سے دہونا واجب ہے۔ اور غیر متعدی کی صورت میں جبکہ غائط مخرج غائط یعنی سوراخ مقعد کے اطراف میں نہ پھیلا ہو۔ تو اختیار ہے۔ کہ خواہ اسکو پانی سے طاہر کرے۔ یا پتھر اور ڈھیلے وغیرہ چیزوں سے جو نجاست کو دور کردیں۔ اور اس کے اجزا مخرج میں باقی نہ رہیں۔ اور وہ طاہر ہو جائے اور متعدی اور غیر متعدی دونوں حالتوں میں طہارت کے دونو طریقوں کا جمع کرنا اکمل ہے۔ اس طرح سے کہ اوّل اپنے آپ کو پتھر وغیرہ سے پاک کرے۔ بعدازاں پانی سے دہوئے۔ لیکن چونکہ اکثر اوقات خصوصاً جلدی کے موقع پر استنجا کرنیکے وقت آب استنجا کے قطرے استنجا کرنیوالے کے بدن پر پہنچتے ہیں۔ اور ان سے بچنا دشوار ہے اسلئے بموجب آیۂ یرید اللہ بکم الیسر ولا یرید بکم العسر وما جعل علیکم فی الدین من حرج (خدا تعالیٰ تم پر آسانی کا ارادہ رکھتا ہے۔ اور تم پر تنگی کرنیکا ارادہ نہیں رکھتا۔ اور اس نے دین کے باب میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی) اور حسب قاعدہ اصول فقہ المشقة موجبة للیسر (مشقت آسانی کو واجب کرتی ہے) اس باب میں رخصت اور تخفیف واقع ہوئی ہے۔ تاکہ حرج اور تنگی لازم نہ آئے۔ اور وسواسی لوگ اس میں بھول بنیاں لگا کر اور رشاخیں زیادہ کرکے وساوس شیطانی کے سبب ترک نماز پر اقدام نہ کریں۔ نیز زمانہ گذشتہ میں عرب کی اکثر خوراک خشک اور سوکھی غذائیں مثلاً غورہ خرما اور ذرہ (جوار) وغیرہ تھی۔ جو یبوست طبع کا باعث اور خشک پاخانہ آنیکا سبب تھی۔ جیساکہ علمائے فریقین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ کافی جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے۔ اس میں مرقوم ہے لانھم کانوا یبعرون بعرا وانتم تثلطون ثلطاً۔ یعنی چونکہ وہ عرب پاخانہ خشک مینگنیوں کی صورت میں نکالتے تھے کہ مقعد کے اطراف بہت ہی کم ملوث اور آلودہ ہوتے تھے۔ اور اس زمانہ میں پاخانہ رقیق ہوتا ہے۔ فاضل مجلسی نے بھی لوامع صاحبقرانی میں ایسا ہی فرمایا ہے۔ یہی وجہ ہے۔ جو بعض روایات میں وارد ہوا ہے۔ کہ اگر کپڑے کو استنجا کا پانی لگ جائے۔ تو کچھ ڈر نہیں۔ چونکہ یہ کلام مجمل اور مختصر ہے۔ اسلئے علمائے امامیہ نے اس باب میں باہم اختلاف کیا ہے۔ کہ آب استنجا معفو (قابل معافی)

ہو۔ یا پاک۔ بعض علماء مثل سید مرتضیٰ علم الہدیٰ مصباح میں۔ محقق شیخ علی شرح قواعد میں اور شیخ نجم الدین ابو القاسم صاحب شرائع الاسلام اپنی بعض کتابوں میں قائل ہوئے ہیں۔ کہ آب استنجا معفو ہے۔ شرح جعفریہ میں مذکور ہے قال المحقق نجم الدین لیس فی الاستنجا تصریح بالطھارۃ بل ربما وقع فی العفو خاصۃً (محقق نجم الدین نے فرمایا ہے۔ کہ استنجا کے باب میں طہارت یعنی پاک ہونیکی تو تصریح نہیں ہے۔ بلکہ بعض وقت خاصکر معفو واقع ہوا ہے) اور دیگر علماء طہارت کے قائل ہوئے ہیں۔ جو علماء طہارت کے قائل ہیں۔ وہ بھی اسکو مطلقاً طاہر نہیں جانتے۔ بلکہ اسکی طہارت کو مشروط بہ شرائط جانتے ہیں۔ منجملہ ان کے ایک شرط یہ ہے۔ کہ نجاست سے متغیر نہ ہو گیا ہو۔ کیونکہ اس امر پر سب علماء کا اجماع ہے کہ جو پانی متغیر بہ نجاست ہو جائے۔ وہ نجس ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ کسی نجس شے پر وارد نہ ہو۔ کیونکہ نجس سے ملاقی ہونیوالی چیز بھی نجس ہے۔ محقق حلیؒ نے ان شروط کو ذکر کیا ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے والماء المستعمل فی غسل الاخباث نجس سواء تغیر بالنجاسۃ او لم یتغیر عدا ماء الاستنجاء فانہ طاھر مالم یتغیر بالنجاسۃ او یلاقیہ نجاسۃ من خارج (جو پانی اخباث (گندگیوں) کے دھونے میں استعمال کیا جائے۔ وہ نجس ہے۔ خواہ متغیر بنجاست ہو۔ یا نہ ہو۔ سوائے آب استنجا کے کہ وہ پاک ہے۔ جبتک کہ متغیر بنجاست نہ ہو۔ یا باہر سے کوئی نجاست اس سے نہ ملے۔ صاحب مدارک نے بھی انہی دو شرطوں پر طاہر جانا ہے۔ علامہ حلیؒ نے اپنی بعض کتب مثلاً ارشاد الاذہان میں ان شرطوں کو ذکر فرمایا ہے۔ اور کچھ اور شرطیں بھی زیادہ کی ہیں ان میں سے ایک یہ ہے۔ کہ استنجا غیر متعدی پاخانہ کا ہو۔ اسلئے کہ متعدی دوسری جگہ کی نجاست ہے۔ نیز متعدی کی صورت میں آب استنجا کا متغیر بنجاست ہونا لازم آتا ہے۔ دوسری شرط یہ ہے کہ محل براز سے نجاست کے اجزاء متمیزہ پانی کیساتھ منفصل نہ ہوں۔ شرح جعفریہ میں فرمایا ہے۔ اعلم ان لطھارتہ شرطاً آخر وھو ان لا ینفصل من المحل مع الماء اجزاء من النجاسۃ متمیزۃ معلوم رہے۔ کہ آب استنجا کی طہارت کیلئے ایک اور شرط یہ ہے۔ کہ محل طہارت سے پانی کیساتھ نجاست کے اجزائے متمیزہ منفصل اور جدا نہ ہوں۔ جو قیود کہ صاحب شرائع نے ذکر کی ہیں۔ ان سے یہی قیود مراد ہیں۔ چنانچہ صاحبان غور و تامل پر پوشیدہ نہیں ہے۔ المختصر آب استنجا کی طہارت کی شرائط شاذ و نادر ہی متحقق ہوتی ہیں۔ پس آب استنجا کے معفو ہونیکا قول ہی احوط اور اثبت ہے۔ اور جب طہارت کی شرطیں متحقق ہو جائیں۔ تو آب استنجا کا طاہر ہونا کچھ مستبعد نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہ آب خالص ہے۔ اجزائے نجاست اس کیساتھ شامل نہیں ہیں۔ جو انکے سبب سے وہ

متغیر بنجاست ہو جائے۔ اور پانی کے زیادہ ہونیکا احتمال ان رطوبات کیساتھ ملنے سے ہوتا ہے جو
غالباً غائط کے ہمراہ خارج ہوتی ہیں۔ اور مقام استنجا کے اطراف اس سے ملوث ہوتی ہیں۔ نہ کہ اجزائے
فضلہ کے ملنے سے۔ اس مقام میں مسئلہ کی تقریر یہ ہے۔ اور فاضل موصوف کا قول جو اسکے بول
کی مانند ہے۔ چند وجوہات سے مدفوع اور مردود ہے۔

وجہ اوّل ۔ یہ کہ مصنف نے محققین کی عبارات فقہیہ میں غور و تامل سے کام نہیں لیا۔ اس لئے
ایسا رقم فرمایا ہے۔ ورنہ اگر غور و فکر سے کام لیتے۔ تو اس قول کے قائل نہ ہوتے۔ اور شرائط کے
متحقق ہونیکی صورت میں آب استنجا کی طہارت یا اسکے معفو ہونیکا حکم قواعد شریعت کے مخالف
نہیں ہے۔ اور نہ قولہ تعالیٰ ویحرم علیکم الخبائث[ع] کے منافی ہے اور نہ اس حدیث کے برخلاف
جس کو جناب علیؑ بن جعفر نے حضرت امام موسیٰ کاظم علیہ السلام سے روایت کیا ہے۔ اور مصنف نے
اسکو استشہاد میں پیش کیا ہے اسلئے کہ ایسے آب استنجا میں جس میں شرائط طہارت متحقق ہوں۔ بالکل
اجزائے نجاست موجود نہیں ہوتے۔ کہ وہ متغیر بہ نجاست ہو کر نجس ہو جائے پس خبائث اور نجس
کا استعمال ہرگز لازم نہیں آتا اور واقعاً مذہب اثنا عشریہ یہی ہے۔ کہ جب پانی مقدار کر سے کم ہو
وہ نجاست کے پڑ جانیسے متنجس ہو جاتا ہے۔ لیکن پانیکا معدن نجاست کی زیارت کرنا اور اُس کا
اس پر سے گذرنا اکثری الوقوع ہے۔ اور اکثر وقوع میں آتا ہے اور استنجا کرتے وقت اکثر اوقات خصوصاً
جلدی اور دیگر مواقع مثل سفر وغیرہ کی حالت میں آب استنجا کے قطرات استنجا کرنیوالے کے
بدن اور کپڑے میں لگتے ہیں۔ اور اس سے بچنا بہت مشکل اور دقت طلب ہے۔ اسلئے عموم بلوے یعنی
عام تکلیف کی وجہ سے حکم کیا گیا۔ کہ آب استنجا جبکہ اسمیں شرائط طہارت متحقق ہوں۔ طاہر ہے۔
اور جبکہ شرائط معدوم ہوں۔ تو معفو ہے۔ تاکہ وساوس شیطانی سے محفوظ رہیں۔ اور حرج و تنگی
لازم نہ آئے۔ اور اس پر سب کا اجماع ہے۔ کہ وہ طاہر ہے۔ یا معفو ہے۔ اور بالفرض اگر مصنف کے
قول کو تسلیم کر لیا جائے۔ کہ وہ نجس ہے۔ تو ہم کہتے ہیں کہ مطلقاً طاہر نہیں بلکہ اسکی طہارت مشروط
بہ شرائط ہے جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ الغرض اس مسئلہ اور دوسرے مسائل سے جو عنقریب آتے ہیں
یہ لازم نہیں آتا کہ امامیہ کے نزدیک آدمی کا پاخانہ ایسا ہے۔ جیسے ہندوؤں کے نزدیک گائے
کا گوبر۔ زیادہ سے زیادہ یہ نتیجہ ہو سکتا ہے۔ کہ طہارت آب استنجا کے قول کیموافق جبکہ شرائط طہارت
اس میں پائے جائیں۔ اس پانی کی طہارت لازم ہوگی۔ جس میں اجزائے نجاست مطلقاً موجود نہ ہوں
اور اس میں کسی قسم کا مضائقہ نہیں ہے۔ اور ان دونو لزوم میں فرق ظاہر اور بیّن ہے۔

[ع] ترجمہ اوپر گزرا۔

وجہ دوم۔ یہ کہ امام مالک کے نزدیک جو پانی کہ متغیر نہ ہو۔ وہ آب کثیر کی قسم سے ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی شرح مشکوٰۃ میں ناقل ہیں "کہ امام کے نزدیک جس پانی کا رنگ۔ بُو اور مزہ متغیر نہ ہو۔ وہ کثیر ہے اور جو متغیر ہو جائے۔ وہ قلیل ہے۔ پس اس نے تغیر اور عدم تغیر ہی کو قلت و کثرت کا معیار قرار دیا ہے۔ پس اس بنا پر اس آب استنجا کو جو متغیر نہ ہوا ہو۔ طاہر جاننا کسی قسم کی شناعت و برائی کا سزاوار نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ بالفرض یہ اس آب قلیل کی افراد میں سے ہے۔ جو بعض فقہائے کے مذہب کیموافق وقوع نجاست کے سے متنجس نہ ہوا ہو۔ اور یہ حکم امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ مالک اور احمد ایک روایت کیموافق۔ اور زہری۔ حماد اور اہل سنت کے بہت سے محدثین مثل البخاری وغیرہ بھی اس کے قائل ہیں۔ شیخ عبدالوہاب شعراوی کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمۃ میں فرماتے ہیں اذا کان الماء الراکد دون قلتین[ع] تنجس بمجرد ملاقات النجاسۃ وان لم تتغیر عند الشافعی واحمد فی احدی روایۃ وقال مالک واحمد فی روایۃ انہ طاہر مالم تتغیر (جبکہ آب ساکن قلتین سے کم ہو۔ تو وہ نجاست سے ملتے ہی متنجس ہو جاتا ہے۔ اگرچہ متغیر نہ ہو۔ ایک روایت کیموافق شافعی اور احمد حنبل کے نزدیک اور ایک روایت کے موافق مالک اور احمد کا قول یہ ہے۔ کہ وہ طاہر ہے جبتک کہ متغیر نہ ہو) اور امام رازی نے آیہ کریمہ فلم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً (پس اگر تم پانی نہ پاؤ۔ تو پاک مٹی سے تیمم کر لو) کی تفسیر کے ضمن میں فرمایا ہے قال مالک الماء اذا وقعت فیہ نجاسۃ ولم تتغیر بتلک النجاسۃ بقی طاہرا طہورا سواء کان قلیلا او کثیرا وھو قول اکثر الصحابۃ والتابعین وقال الشافعی ان کان اقل من القلتین ینجس وقال ابوحنیفۃ ان کان اقل من عشرۃ فی عشرۃ ینجس حجۃ مالک ان اللہ جعل فی ھذہ الایۃ عدم الماء شرطا لجواز التیمم وواجد ھذا الماء الذی وقع فیہ النزاع واجد للماء فوجب ان لا یجوز لہ التیمم اقصی ما فی الباب ان یقال ھذا المعنی حاصل عند صیرورۃ الماء القلیل متغیرا الا انا نقول ھو حجۃ فی غیر محل التخصیص وایضاً قولہ تعالی فاغسلوا امر بمطلق الغسل ترک العمل بہ فی سائر المائعات وفی الماء القلیل یعنی بالنجاسۃ فیبقی حجۃ فی الباقی قال مالک ثم تاید التمسک بھذہ الایۃ لقولہ علیہ السلام خلق الماء طہورا لا ینجسہ شیئ الا ما غیر طعمہ او ریحہ وھذا لا یعارض بقولہ اذا بلغ الماء قلتین لم یحمل خبثا لان القرآن اولی من خبر الواحد والمنطوق اولی من المفہوم (مالک کا قول یہ ہے۔ کہ جس پانی میں نجاست پڑ جائے۔ اور وہ اس نجاست سے متغیر نہ ہو۔ وہ طاہر اور طہور رہتا ہے خواہ قلیل ہو یا کثیر۔ اور یہ اکثر صحابہ و تابعین کا قول ہے۔ اور شافعی کا قول یہ ہے۔ کہ اگر پانی قلتین سے

ع۔ پانی کے دو مٹکے جو شافعی کے نزدیک آب کثیر کی مقدار ہے ١٢

کم ہو۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ اگر دہ در دہ سے کم ہو۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ مالک کی دلیل یہ ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں عدم آب کو جواز تیمم کی شرط ٹھہرایا ہے۔ اور جو شخص ایسے پانی کو پائے جس میں نزاع ہے۔ اسکو پانی مل گیا پس واجب ہوا کہ اسکے لیے تیمم جائز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ اس مقام میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ بات اسوقت حاصل ہوتی ہے جبکہ آب قلیل متغیر ہو جائے اسلئے کہ ہم کہتے ہیں۔ کہ وہ ان مقامات میں حجت ہو۔ جہاں تخصیص نہ ہو۔ نیز قولہ تعالیٰ فاغسلوا (تم دھوؤ) مطلق غسل یعنی دھونیکا حکم دیتا ہے۔ اور پانی کے سوا اور بہنے والی چیزوں اور آب قلیل میں جس میں نجاست پڑ گئی ہو۔ اسپر عمل متروک ہو۔ پس باقی میں دلیل بحال خود باقی ہے۔ مالک کہتا ہے۔ پھر اس آیت سے تمسک کرنیکی تائید رسول اللہؐ کے اس قول سے بھی ہوتی ہے۔ کہ آپ نے فرمایا ہے۔ کہ پانی طاہر و مطہر پیدا کیا گیا ہے۔ سوا اس چیز کے جو اسکے ذائقہ اور بو کو بدل دے اور یہ آنحضرت کے اس قول کے منافی نہیں ہے۔ کہ جب پانی قلتین کی مقدار کو پہنچ جائے۔ تو نجس نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ قرآن پر عمل کرنا بمقابلہ خبر واحد کے زیادہ مناسب ہے۔ اور منطوق یعنی ظواہر الفاظ پر عمل کرنا مفہوم یعنی معانی مرادی پر عمل کرنیسے بہتر ہے) شرح منظومہ میں فرمایا ہے۔ (لا ینجس الماء القلیل مالم یبین نوع اثر او وقعت النجاسۃ فی الماء القلیل فانہا لا ینجسہ عند مالک مالم یتغیر طعمہ او لونہ او ریحہ لقولہ علیہ السلام الماء طہور لا ینجسہ شیئ الا ما غیر طعمہ او لونہ او ریحہ (آب قلیل نجس نہیں ہوتا۔ جبتک کہ اس میں کسی قسم کا اثر ظاہر نہ ہو۔ یا آب قلیل میں نجاست پڑ جائے تو بھی وہ نجس نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ نجاست مالک کے نزدیک اس کو نجس نہیں کرتی جبتک کہ اسکے مزے یا رنگ یا بو کو متغیر نہ کر دے۔ اسلئے کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ پانی طاہر ہے۔ اس کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ سوا اس چیز کے جو اسکے مزے یا رنگ یا بو کو متغیر کر دے) غزالی جو ائمہ شافعیہ سے ہے۔ اسنے بھی اسی مذہب کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ احیاء العلوم میں اسکی تصریح کی ہے۔ محقق شریف شرح مشکوٰۃ میں بیان کرتے ہیں۔ قال ابو حامد فی الاحیاء وروی ان مذہب الشافعی ومالک فی الماء القلیل انہ لا بأس الا بالتغیر اذ الحاجۃ ماسۃ الیہ وثار الوسواس من اشتراط القلتین ولا جلہ شق علی الناس ذلک ولعمری ان کان الحال علے ما قالہ ولو کان ما ذکر شرطا لکان اعسر البقاع فی الطہارۃ مکۃ والمدینۃ اذ لا یکثر فیہما الماء الجاریۃ والراکدۃ الکثیرۃ من اول عصر النبی صلے اللہ علیہ وسلم الے آخر عصر الصحابۃ ولم ینقل واقعۃ وکیفیۃ حفظ الماء من النجاسات وکانت اوانی میاہم یتعاطاہا الصبیان والاماء وتوضی عمر بماء فی

قول محقق شریف و امام غزالی

جرة النصرانية كالصريح فى انه لم يعول الا على تغير الماء وكان استغراقهم فى تطهير القلوب و تساهلهم فى امر الظاهر - انتهى - (ابوحامد غزالی نے احیاء العلوم میں ذکر کیا ہے اور روایت ہی کہ آب قلیل کے بارے میں شافعی اور مالک کا مذہب یہ ہے کہ اس کے استعمال میں کچھ ڈر نہیں ہے۔ جبتک کہ وہ متغیر نہ ہو جائے۔ کیونکہ اسکی احتیاج ہے۔ اور وسواس قلتین کی شرط لگانیسے پیدا ہوا ہے۔ اور اسی وجہ سے اس شرط نے لوگوں پر دقت ڈالدی ہے۔ اور مجھے اپنی جان کی قسم ہے۔ دراصل حال ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ انسے بیان کیا۔ اور اگر یہ شرط قلتین ہوتی تو مکہ اور مدینہ میں سب مقامات سے زیادہ طہارت میں دقت پڑتی۔ کیونکہ ان دونوں مقاموں میں آنحضرت صلعم کے ابتدائی زمانہ سے لیکر صحابہ کے آخری زمانہ تک نہ تو آب جاری رہا ہے۔ اور نہ آب کثیر ساکن۔ اور طہارت اور نجاست سے پانی کو محفوظ رکھنے کے بارے میں کوئی واقعہ منقول نہیں ہے۔ اور انکے برتنوں کو بچے اور کنیزیں ہاتھ لگاتی تھیں۔ اور حضرت عمر رضی اللہ عنہ کا نصرانیہ عورت کے گھڑے سے وضو کرنا صریحاً ظاہر کرتا ہے کہ وہ جناب صرف تغیر آب کو معتبر سمجھتے تھے۔ اور صحابہ کا یہ حال تھا کہ وہ بزرگوار قلوب کی تطہیر میں نہایت مستغرق تھے اور ظاہری طہارت کے باب میں تساہل فرماتے تھے۔)

اور شرح مسند شافعی میں بیان کرتے ہیں وذهب طائفة الى ان القليل والكثير سواء لا ينجس الا بالتغير وروى ذلك عن ابن عباس وحذيفه وابو هريره والحسن البصرى وابن المسيب و ابن ليلے وجابر بن زيد واليه ذهب مالك والاوزاعى والثورى وداؤد واختاره ابن المنذر (ایک گروہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ پانی قلیل ہو یا کثیر نجس نہیں ہوتا لیکن جب متغیر ہو جائے۔ اور یہ قول ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابوہریرہ۔ حسن بصری، ابن مسیب۔ ابن لیلے اور جابر بن زید سے مروی ہے۔ اور مالک۔ اوزاعی۔ ثوری۔ داؤد کا یہی مذہب ہے۔ اور ابن المنذر نے اسی مذہب کو اختیار کیا ہے) اور بخاری نے اپنی جامع صحیح میں ذکر کیا ہے باب ما يقع النجاسات فى السمن والماء قال الزهرى لا باس بالماء مالم يغير طعم او ريح اولون الى آخر الباب (باب نجاسات کے روغن اور پانی میں پڑ جانے کے بیان میں۔ زہری کا قول ہے۔ کہ پانی میں نجاست کے گرنیکا کچھ ڈر نہیں۔ جبتک مزہ یا بو یا رنگ بدل دے۔ الی آخر الباب) اور بخاری کا مذہب بھی یہی ہے۔ جیسا کہ اسکے سیاق کلام سے ظاہر ہے۔ اور شارحین بخاری نے اسکی تصریح کی ہے۔ جو شخص چاہے اسکی شروح میں دیکھ لے۔ منجملہ انکے ابن حجر شرح صحیح بخاری میں حدیث كل كلم يكلمه المسلم فى سبيل الله کے ایراد کے جواب میں یوں رقمطراز ہے مقصود المصنف بايراده تاكيد مذهبه فى ان الماء لا ينجس

قول البخاری صفحہ ۱۸۱

بمجرد الملاقاۃ مالم یتغیر (اسکے درج کرنیسے مصنف کا مقصد یہ ہے۔ کہ اس مسئلہ میں اپنے مذہب کی تاکید کرے۔ کہ پانی کسی چیز کے ملنے سے نجس نہیں ہوتا۔ جبتک کہ وہ اسکو متغیر نہ کردے) اور ظاہر ہے کہ اس مذہب کیموافق اگر آدمی کا گوہ پانی میں گرے۔ اور اسکے ملنے سے پانی میں تغیر واقع نہ ہو۔ اور اسکے رنگ بُو اور مزے میں فرق نہ آئے۔ وہ پانی طاہر و مطہر ہوگا۔ اسی طرح اگر پیشاب پانی میں مل جائے۔ اور اسکے ملنے سے پانی میں کسی قسم کا تغیر واقع نہ ہو۔ اسکا بھی بعینہ یہی حکم ہوگا کہ وہ بدستور طاہر اور مطہر رہیگا۔ بعض علمائے عامہ اس مذہب کی خرابی سے واقف ہو کر اس پر معترض ہوئے ہیں۔ فتح الباری میں باب ما یقع من النجاسات فی السمن والماء کی شرح کے ضمن میں مذکور ہے مذھب الزھری فی الماء الذی یخالطہ شیٔ ینجس الاعتبار بتغیرہ بذلک من غیر فرق بین القلیل والکثیر وھو مذھب جماعۃ من العلماء وشنع ابوعبیدہ فی کتاب الطھور علی من ذھب الی ھذا بانہ یلزم منہ ان من بال فی ابریق ولم یغیر الماء وصفا انہ یجوز لہ التطھر وھو مستشنع یعنی زہری کا مذہب اس پانی کے باب میں جس میں کچھ نجاست مل جائے یہ ہے۔ کہ اس کا نجاست سے متغیر ہونا معتبر ہے۔ خواہ آب قلیل ہو۔ یا آب کثیر۔ علمائے اہل سنت کی ایک جماعت کا یہ مذہب ہے۔ اور ابو عبیدہ نے کتاب طہور میں اس پر تشنیع کی ہے۔ کہ اس قول کی بنا پر لازم آتا ہے۔ کہ اگر کوئی شخص پانی کے لوٹے میں پیشاب کردے۔ اور اس سے اس پانی کے اوصاف (رنگ بُو مزہ) میں کسی قسم کا تغیر نہ ہو۔ اس پانی سے طہارت کرنا جائز اور درست ہو۔ اور یہ بات نہایت ناگوار اور ناپسندیدہ ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ ان علماء کے مذہب کیموافق اس قسم کا نجاست سے مخلوط شدہ پانی اگر نجاست کے ملنے سے وزن میں بھی زیادہ ہوجائے۔ تو بھی وہ طاہر اور مطہر ہی رہے گا۔ پس اگر بعض علمائے امامیہ خاصکر آب استنجا کے باب میں عام تکلیف اور کثرتِ ضرورت کیوجہ سے ایسے قول کے قائل ہوگئے ہوں۔ تو وہ مخصوص طور پر لعن و تشنیع کے سزاوار اور مستوجب نہ ہونگے۔ اور در حقیقت مالک، احمد، زہری، حماد، بخاری اور اکثر محدثین اور اکثر صحابہ و تابعین سب سے بڑھکر اس تشنیع کے حقدار ہونگے۔ تعجب ہے کہ مصنف تحفہ سنی گری سے کنارہ کشی کرکے صحابہ کی پیروی کو طاق نسیاں پر رکھکر صحابہ کے قول پر تشنیعات رکیکہ کیساتھ زبان کشائی کرتے ہیں۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اصحاب ظواہر یعنی محدثین اہل سنت کے مذہب کی بنا پر جو ظاہر حدیث پر عمل کرتے ہیں آب استنجا اگرچہ نجاست سے متغیر بھی ہوگیا ہو۔ تو بھی وہ پاک ہے۔ شیخ عبدالحق

دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں "اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے۔ کہ پانی کسی چیز سے بھی پلید نہیں ہوتا۔ خواہ وہ جاری ہو یا غیر جاری۔ کم ہو یا زیادہ۔ خواہ اسکا رنگ بُو اور مزہ متغیر ہو یا نہ ہو" انتھیٰ۔ اور ظاہر ہے۔ کہ یہ قول امامیہ کے قول سے شنیع تر اور قبیح تر ہے۔ کیونکہ امامیہ آب استنجا کو اس شرط پر طاہر جانتے ہیں۔ کہ وہ نجاست کی آمیزش سے متغیر نہ ہوا ہو۔ اور اگر اس میں اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ بُو اور مزہ میں سے کوئی ایک وصف پیدا ہو جائے۔ تو وہ بلاشبہ ان کے نزدیک نجس ہے۔

وجہ پنجم - یہ کہ فقہ حنفیہ و شافعیہ کے قاعدوں کی رُو سے بھی آب استنجا پاک ہے۔ اسکا بیان اسطرح پر ہے کہ پانی سے جاری ہونیکی حالت میں نجاست کا ملنا پانی کو فاسد اور نجس نہیں کرتا۔ اور اس میں کسی قسم کا شک نہیں کہ استنجا کی حالت میں نجاست پانی سے اسکے جاری ہونیکی حالت میں ملتی ہے پس اس قاعدہ کی بنا پر لازم آتا ہے کہ آب استنجا طاہر اور پاک ہو۔ فتاوائے بزازیہ میں جو محمد بن محمد کروری کی تصنیف سے ہے۔ مرقوم ہے اناءان طاھر ونجس صبا وامتزجا فی الھواء او علی الارض اوصب علی یدہ ماء قمقمۃ فامتزج بالبول قبل وصولہ الی الید فھو طاھر بلا فاقۃ حال الجری (دو برتن ہیں ایک میں پاک پانی ہے۔ دوسرے میں نجس۔ ان کا پانی گرا۔ اور دونو پانی ہوا میں باہم ملے۔ یا زمین پر آکر ملے۔ یا کسی شخص نے لوٹے کا پانی اپنے ہاتھ پر گرایا۔ اور ہاتھ تک پہنچنے سے پہلے وہ پیشاب سے مخلوط ہوا پس وہ پانی پاک ہے۔ اسلئے کہ جاری ہونیکی حالت میں پیشاب کیساتھ ملا ہے) پس اس قول کی بنا پر اگر نجاست کے ملنے سے پانی کا وزن بھی زیادہ ہو جائے۔ تو بھی اس قول کے قائلین کے نزدیک اس کی طہارت میں کوئی شک نہیں ہے۔ ظہیرالدین اسحاق بن ابوبکر ولوالجی جو فقہائے حنفیہ میں سے ہے اسنے بھی اپنی کتاب میں اس مسئلہ کو درج کیا ہے رجل استنجی من قمقمۃٍ فلما صب الماء علی یدہ لاقی الماء الذی یسیل من القمقمۃ البول قبل ان یقع علی یدہ بعد ما خرج من القمقمہ فھو طاھر (ایک شخص نے لوٹے سے استنجا کیا۔ جب اس نے پانی اپنے ہاتھ پر گرایا۔ تو اس پانی میں لوٹے سے نکلنے اور ہاتھ پر پڑنے سے پہلے پیشاب مل گیا۔ پس وہ پانی پاک ہے) صاحبان عقل و غور پر مخفی نہیں ہے کہ یہ قاعدہ اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ آب استنجا نجاست کیساتھ ملجانیکے سبب پانی کے زیادہ ہو جانے کے باوجود بھی پاک ہے۔ چنانچہ ولوالجی نے اس پر متنبہ ہو کر اس عبارت کے ذکر کرنیکے بعد بیان کیا ہے۔ فیہ نظر لان ھذا یقتضی انہ اذا استنجی لا یصیر الماء نجسا وھو لیس بشیء۔ انتھیٰ (اس میں تامل ہے۔ اسلئے کہ اس سے لازم آتا

ہے۔ کہ استنجا کرتے وقت پانی نجس نہیں ہوتا۔ حالانکہ وہ بالکل بے اصل ہے) المختصر طہارت آب کا حکم اس قاعدہ کلیہ کی فرد عیات اور جزئیات سے ہے۔ اور اس سے آب استنجا کی طہارت لازم آتی ہے۔ اور اس سے قاعدہ شبیہ میں کسی قسم کا قدح وارد نہیں ہوتا۔ اور شافعیہ قواعد بھی آب استنجا کی طہارت کے مقتضی ہیں۔ اسلئے کہ شافعیہ کے نزدیک پانی نجاست پر وارد ہونے سے نجس نہیں ہوتا اور ظاہر ہے کہ مسئلہ زیر بحث میں پانی نجاست پر وارد ہوتا ہے۔ پس لازم آتا ہے۔ کہ آب استنجا نجس نہ ہو۔ شرح جامع صغیر میں جو فقہ حنفیہ کی ایک کتاب ہے، مرقوم ہے۔ قال الشافعی اذا ورد الماء علی النجاسة بان صب علیها لا ینجس لانه یکون بمنزلة الماء الجاری ویدل علیه انه علیه السلام حین بال الاعرابی فی المسجد امر بذنوب من ماء فصب علی ذلك الموضع فلو صار الماء نجسا لکان هذا تکثیرا للنجاسة انتهی (شافعی کا قول ہے۔ کہ جب پانی نجاست پر وارد ہو اس طرح پر کہ اس پر گرایا جائے تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ وہ پانی بہتے پانی کی مانند ہے۔ اور اس پر آنحضرت کا حکم دلالت کرتا ہے کہ جب کسی اعرابی نے مسجد میں پیشاب کر دیا۔ تو آنحضرت کے حکم سے پانی کا ایک ڈول اسجگہ پر ڈالا گیا۔ پس اگر وہ پانی نجس ہو جاتا۔ تو اس فعل سے نجاست میں زیادتی ہو جاتی)

مصنف تحفہ کے والد ماجد اور شیخ کتاب مسوی میں فرماتے ہیں مالك عن یحیی بن سعید انه قال دخل اعرابی المسجد فکشف عن فرجه لیبول فصاح الناس به حتی علی الصوت فقال رسول الله صلے الله علیه وسلم اترکوه فترکوه فبال ثم امر رسول الله صلے الله علیه وسلم بذنوب من ماء فصب علی ذلك المکان (مالک نے یحییٰ بن سعید سے روایت کی ہے وہ بیان کرتا ہے۔ کہ ایک اعرابی مسجد رسول میں داخل ہوا اور اپنی شرمگاہ کھولکر پیشاب کرنے کا ارادہ کیا۔ تب لوگوں نے پکار کر کہا۔ کہ یہ مسجد ہے۔ یہانتک کہ آوازیں بلند ہوئیں پس آنحضرت نے فرمایا کہ اسے چھوڑ دو۔ پس انھوں نے چھوڑ دیا۔ اور اسنے پیشاب کر دیا۔ بعد ازاں رسول خدا صلعم نے ایک ڈول پانی منگوا کر اسجگہ پر ڈلوا دیا) اس حدیث کے بیان کرنیکے بعد فرمایا ہے قلت قال الشافعی اذا اصاب الارض بول او غیره من النجاسة المائعة فصب علیها الماء حتی غلبها طهرت والغسالة طاهرا مالم یکن فیها تغیر ولکنها لا نظهر فرق بین ورود النجاسة علی الماء او ورود الماء علی النجاسة۔ انتهی۔ (شافعی کا قول ہے۔ کہ جب پیشاب یا اور کوئی بہنے والی نجاست زمین پر پہنچے۔ اور اس پر اتنا پانی گرایا جائے۔ کہ اس پر غالب ہو جائے۔ وہ زمین

پاک ہوجاتی ہے۔ اور وہ آب غسالہ پاک ہے۔ جبکہ اسمیں تغیر نہ ہو۔ لیکن وہ مطہر نہیں ہے۔ اور نجاست کے پانی پر وارد ہونے اور پانی کے نجاست پر وارد ہونے میں فرق ہے) غسالۂ نجاسات شافعی کے نزدیک مطلقاً پاک ہے۔ چنانچہ کتاب مسوی میں اسکی تصریح موجود ہے۔ باوجودیکہ بعض اوقات اجزائے نجاست کے ملنے سے پانی میں زیادتی ہوجاتی ہے۔ اگر امامیہ آب استنجا کی طہارت کے قائل ہوجائیں جس کی احتیاج شدید اور عام تکلیف اور چیزوں سے بڑھکر ہے۔ تو اس سے کونسی قباحت لازم آسکتی ہے۔ اور اس باب میں مخصوص طور پر امامیہ کو تشنیع کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے۔

وجہ ششم ۔یہ کہ اکثر فقہائے حنفیہ کے نزدیک بھی آب استنجا اور نجاسات کے آب غسالہ کا ایک ہی حکم ہے۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ دونو میں خفیف نجاست ہے۔ فتاوائے حمادیہ میں مذکور ہے المستعمل علی ثلثۃ اوجہ مستعمل وھو نجس نجاسۃ خفیفۃ بالاتفاق کماء الاستنجاء وغسالۃ النجسۃ (مستعمل کی تین صورتیں ہیں۔ ایک مستعمل وہ ہے۔ جو بالاتفاق نجس ہے۔ اور وہ نجاست خفیفہ رکھتا ہے۔ جیسے آب استنجا اور نجس چیزوں کا غسالہ) اور نجاست خفیفہ میں حنفیہ کے نزدیک بھی بہت آسانی واقع ہوئی ہے۔ یہانتک کہ اگر چوتھائی کپڑا نجاست خفیفہ سے نجس ہو۔ تو اس کپڑے میں نماز پڑھنے کو جائز رکھتے ہیں۔ فتاوے برہنہ میں مذکور ہے۔ خفیفہ وہ ہے۔ کہ اگر لباس یا موزہ یا عضو بدن چوتھائی سے زیادہ اس (خفیفہ) سے نجس ہوجائے۔ تو نماز اسمیں جائز نہیں ہے۔ اور اُس سے کم معاف ہے اور دوسرے علمار نے بھی ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اس بنا پر اگر امامیہ بھی آب استنجا کے معفو ہونیکے قائل ہوں تو کونسی قباحت ہے؟

وجہ ہفتم یہ کہ دوسرے مذاہب مثلاً مذاہب اربعہ میں بھی بہت سی آسانیاں اور تخفیفیں وقوع میں آئی ہیں۔ منجملہ ان کے مسئلہ استنجا ہیں جو زیر بحث ہے۔ امامیہ سے بھی آسانی اور تسہیل واقع ہوئی ہے۔ رئیس الفقہار ابوحنیفہ کوفی استنجا کو سنت جانتے ہیں۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے الاستنجاء واجب اما بالماء او بالحجارۃ وقال ابوحنیفۃ غیر واجب حجۃ الشافعی قولہ فلیستنج بثلاثۃ احجار وحجۃ ابی حنیفۃ انہ تعالیٰ قال او جاء احد منکم من الغائط او لمستم النساء فلم تجد واماء فتیمموا اوجب عند المجی من الغائط اما الغسل او التیمم ولم یوجب غسل موضع حدث (استنجا کرنا واجب ہے۔ پانی سے کیا جائے یا پتھروں سے۔ اور ابوحنیفہ کا قول ہے۔ کہ وہ واجب نہیں شافعی نے حضرتؐ کے اس قول (فلیستنج بثلاثۃ) (احجار یعنی تین پتھروں سے استنجا کرو) کو حجت قرار دیا ہے۔ اور ابوحنیفہ نے قولہ تعا او جاء احد..... فتیمموا (یا تم میں سے کوئی شخص

صفحہ ۲۳

نجاست خفیفہ میں آسانیاں

ابوحنیفہ کے نزدیک استنجا واجب نہیں

پاخانہ سے آئے۔ یا تم عورتوں سے جماع کرو۔ اور پانی نہ پاؤ تو تیمم کرلو) کو حجت گردانا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے پاخانہ سے آنیکے وقت غسل یا تیمم کو واجب کیا ہے۔ اور جائے حدث کے دہونیکو واجب نہیں کیا) ہدایہ میں مرقوم ہے۔ الاستنجاء سنة لان النبی صلی اللہ علیہ وسلم واظب علیه (استنجا کرنا سنت ہے۔ اسلئے کہ آنحضرت صلعم اس پر مداومت فرماتے تھے) محمد بن احمد طاہر ساکنی حنفی کتاب مختار الفتاوے میں رقمطراز ہے الاستنجاء فی اللغة وهو طلب النجا من النجاسة وفی الشرع عبارة عن ازالة النجاسة عن موضع مخصوص بالماء او بالتراب وما یقوم مقامهما وهو سنة عندنا وعند الشافعی فرض بناء علی ان النجاسة القلیلة عفو عندنا وعنده لیس بعفو (استنجا کے معنی لغت میں نجاست سے نجات طلب کرنا ہے۔ اور شرع میں مقام مخصوص سے ازالۂ نجاست کرنیکا نام ہے۔ خواہ پانی کیساتھ۔ یا مٹی سے یا اور کسی چیز سے جو ان کی قائم مقام ہو۔ اور وہ (استنجا) ہمارے نزدیک سنت ہے۔ اور شافعی کے نزدیک فرض ہے۔ اس بنا پر کہ نجاست قلیلہ ہمارے نزدیک معاف ہے۔ اور اسکے نزدیک معاف نہیں) شیخ شہاب الدین شعراوی جو اعاظم علمائے عامہ سے ہے۔ کتاب رحمة للامة فی اختلاف الائمہ میں رقمطراز ہے الاستنجاء واجب عند مالك والشافعی واحمد ولكن عند مالك رواية انه ان صلی ولم یستنج صحت صلوته وقال ابوحنیفة وهو مستحب ولیس بواجب وهی رواية عن مالك قال ابوحنیفة فان صلی ولم یستنج صحت صلوته (استنجا مالک۔ شافعی۔ اور احمد کے نزدیک واجب ہے۔ لیکن مالک کے نزدیک ایک روایت ہے کہ اگر کوئی نماز پڑھے۔ اور استنجا نہ کیا ہو۔ تو اس کی نماز صحیح ہے۔ اور ابوحنیفہ کا قول ہے۔ اور وہ مستحب ہے اور واجب نہیں ہے۔ اور یہ قول مالک سے بھی مروی ہے۔ اور ابوحنیفہ کا قول ہے۔ کہ اگر کوئی شخص نماز پڑھے۔ اور اس نے استنجا نہ کیا ہو۔ تو اس کی نماز صحیح ہے) نیز رئیس الفقہا اور اس کے صاحب ابو یوسف کے نزدیک مقام استنجا کی نجاست ساقط الاعتبار ہے۔ فتح الباری شرح صحیح بخاری میں اس امر کے بیان کرنیکے بعد کہ نجاست درہم کے برابر معفو ہے۔ اور اس کی مقدار اسقدر ہے۔ مذکور ہے ولا یشکل قوله تعالی وثیابك فطهر لعدم الفارق بین القلیل والکثیر لان القلیل غیر مراد منه بالاجماع بدلیل عفو موضع الاستنجاء فتعین الکثیر وقدر الکثیر بالآثار انتهی (اور قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر (اور اپنے کپڑوں کو پاک کر) سے کوئی اشکال پیدا نہیں ہوتا۔ کیونکہ وہ قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کرتا۔ اسلئے کہ بالاجماع اس سے قلیل مراد نہیں ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے۔ کہ موضع استنجا معاف ہے۔ پس کثیر متعین ہوئی۔ اور کثیر کی مقدار آثار و اخبار میں موجود ہے

استنجا کے باب میں مختلف اقوال

صفحہ ۲۲

مقام استنجا میں نجاست کے معفو ہونے کی نقل اور ان کا تغیر بعض ہونا

فتاوے ولواجیہ میں اس مسئلہ میں ذکر اختلاف آرا کے بعد کہ اگر مقام استنجا کی نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو۔ رئیس الفقہا ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک پانی سے اس کا ازالہ کرنا فرض نہیں ہے۔ بلکہ پتھر ہی سے اس کا استعالہ کرنا کافی ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک پتھر مجزی نہیں ہے۔ اسلئے کہ نجاست کثیرہ ہے۔ فرمایا ہے۔ وھما یقولان ان النجاسۃ فی موضع الاستنجاء ساقط العبرۃ شرعاً فصار کان لا نجاسۃ بدلیل انہ لا یکرہ ترکھا ولو کان لھا عبرۃ یکرہ کما لو کانت فی غیر ھذا الموضع فبقیت العبرۃ للنجاسۃ التی فی غیر ھذا الموضع وتلک النجاسۃ لیست باکثر من قدر الدرہم یعنی ابوحنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں۔ کہ مقام استنجا کی نجاست شرعاً ساقط الاعتبار ہے۔ پس گو وہ نجاست نہیں۔ اور عدم کے حکم میں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے۔ کہ اس کا ترک اور فرو گزاشت کرنا مکروہ نہیں۔ اگر اس کا کچھ اعتبار ہوتا۔ جیسا کہ مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں ہے۔ تو اس کا ترک کرنا مکروہ ہوتا۔ پس اس نجاست کا جو مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں ہے۔ اعتبار باقی رہا۔ اور یہ نجاست مقام استنجا جو نا قابل اعتبار ہے اسکی مقدار درہم سے زیادہ نہیں ہے۔ اور یہ قول اصح یعنی صحیح تر ہے۔ اور فقیہ ابو اللیث نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ جیسا کہ بعض کتب فقہیہ میں مذکور ہے۔ اور اس کی عبارت یہ ہے ولو اصاب موضع الاستنجا اکثر من قدر الدرہم واستنجی بثلاثۃ احجار ولم یغسل ذکر الاختلاف بین المشائخ فی الفتاوی قال بعضھم لا یجوز ما لم یغسلہ لان النجاسۃ اکثر من قدر الدرھم فلا یطھر بالحجارۃ وقال بعضھم انما مسحہ بثلاث احجار ونقاہ اجزاہ وھذا القول اصح وبہ اخذ الفقیہ ابو اللیث وفی غیر موضع الاستنجاء لا یطھر الا بالغسل۔ اگر مقام استنجا درہم کی مقدار سے زیادہ آلودہ ہو جائے اور تین پتھر سے استنجا کیا جائے۔ اور دھویا نہ جائے۔ تو اس باب میں مشائخ کے فتاوے میں اختلاف بیان کیا گیا ہے بعض فقہاء کا قول ہے۔ جبتک اسے دھویا نہ جائے جائز نہیں۔ اسلئے کہ نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہے پس وہ پتھروں سے پاک نہیں ہوتی۔ اور بعض کا قول یہ ہے۔ کہ جب اس مقام کو تین پتھروں سے مسح کیا جائے اور اس کو صاف کر دیا جائے۔ تو مجزی ہے اور یہ قول اصح ہے۔ اور فقیہ ابو اللیث نے اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور مقام استنجا کے سوا اور مقامات میں دھوئے بغیر طہارت حاصل نہیں ہوتی اور شرح منظومہ میں مذکور ہے قال ابوحنیفۃ وابو یوسف لو لطخت النجاسۃ ما حول السرج وھو بدون موضع الاستنجاء لیس باکثر من الدرھم یکفیہ الاستنجاء بالحجر والمدر وقال محمد لا یکفیہ ولھما ان الشرع اسقط اعتبار ما موضع الاستنجاء الا تری انہ لا یکرہ ترکھا ولو لا ہ لکرہ کالقلیل من غیر موضع الاستنجا ولو اصابہ العرق فابتل بہ البدن والثوب فانہ لا یمنع جواز

الصلوٰۃ یعنی ابوحنیفہ اور ابو یوسف فرماتے ہیں کہ اگر نجاست سے مقعد کے کنارے اور اطراف آلودہ ہوجائیں حالانکہ موضع استنجا کے ماسوا دیگر مقامات میں درہم کی مقدار سے زیادہ نہ ہونی چاہئے۔ انکو پتھر اور ڈھیلے سے استنجا کرنا کافی ہے۔ اور محمد نے فرمایا ہے۔ کہ کافی نہیں۔ اور ابوحنیفہ اور ابو یوسف کی حجت یہ ہے۔ کہ شرع میں مقام استنجا کی نجاست ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہے۔ اگر ساقط الاعتبار نہوتی تو اسکا ترک مکروہ ہوتا۔ حالانکہ اس کا ترک مکروہ نہیں ہے جیسے نجاست قلیل مقام استنجا کے سوا دیگر مقامات میں قابل اعتبار نہیں۔ اور اگر اس مقام کو پسینہ لگ جائے۔ اور اس سے بدن اور کپڑا تر ہوجائے تو وہ مانع نماز نہیں ہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے۔ کہ عرق اجزائے براز کیساتھ مل کر اسکا وزن بھی زیادہ ہوجاتا ہے۔ صاحبان عقل وخبرت جو انصاف کے زیور سے آراستہ ہیں۔ خوب جانتے ہیں کہ یہ قول امامیہ کے قول سے زیادہ تر شنیع اور قبیح ہے۔ کیونکہ اس قول کا مقتضا اور منشا یہ ہے کہ پسینہ جو مقام استنجا کے اجزاء سے مخلوط ہوگیا ہو۔ اس سے متغیر ہونے پر بھی نجس نہ ہو۔ اور امامیہ کے نزدیک آب استنجا کی نجاست کے غیر معتبر ہونےمیں یہ شرط ہے۔ کہ وہ نجاست سے متغیر نہ ہوگیا ہو۔ اور یہ امر نہایت بدیہی اور واضح ہے۔ کہ عرق جو آب استنجا کی مقدار سے بدرجہا کم ہوتا ہے۔ اس کا متغیر ہونا آب استنجا سے زیادہ تر فاحش اور قبیح تر ہے لان المنفعل کلما کان اقل کان تاثیر الفاعل فیہ اشد واقوی (اسلئے کہ منفعل یعنی اثر پذیر چیز کی مقدار جتنی بھی کم ہوگی۔ فاعل کی تاثیر اسمیں اتنی ہی زیادہ سخت اور قوی ہوگی الغرض یہ قول امامیہ کے قول سے زیادہ تر فاحش ہے۔ اسلئے کہ عین گوہ کی خباثت آب استنجا سے زیادہ تر ہے۔ نیز عرق اجزائے براز سے ملکر خباثت میں آب استنجا غیر متغیر سے شدید تر اور قوی تر ہوجاتا ہے پس مقام استنجا کے گوہ اور اس سے ملوث شدہ عرق کی نجاست کا غیر معتبر ہونا اور آب استنجا کی نجاست کا غیر معتبر اور ساقط الاعتبار نہ ہونا انصاف اور راستی سے بعید اور گویا مرجوح کو راجح پر ترجیح دینا ہے۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ اگر امامیہ آب استنجا کی نجاست کو ساقط الاعتبار اور غیر معتبر جانتے ہیں۔ تو اس سے اُن پر کسی قسم کا الزام عاید نہیں ہوسکتا۔

وجہ ہشتم یہ کہ بعض علمائے اہل سنت مثلاً داؤد اور اسکے تابعین اس امر کے قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص آب ایستادہ میں خواہ وہ قلیل ہو۔ یا کثیر پیشاب کرے۔ اس شخص کو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں ہے۔ اور اس کے سوا اور لوگوں کو اس پانی سے وضو کرنا درست اور جائز ہے صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں بیان کیا ہے۔ وقد ذھب داؤد الی انہ اذا بال فی الماء الراکد ولم یتغیر انہ لم ینجس لکن لایجوز لہ ان یتوضاء منہ ویجوز لغیرہ وانہ

مسئلہ ۱۱۸: پیشاب کرنے والے کو اس پانی سے وضو جائز نہیں

اذا تغوط وله یتغیر لم ینجس وجاز له ولغیره الوضوء عملاً بظاهر الحدیث انتهٰی (داؤد کا مذہب یہ ہے۔ کہ اگر کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب کرے اور وہ متغیر نہ ہو تو وہ نجس نہیں ہوتا۔ لیکن اُس کو اس پانی سے وضو جائز نہیں۔ اور دوسرے شخصوں کو جائز ہے۔ لیکن جبکہ اس میں پاخانہ کر دے۔ اور وہ متغیر نہ ہو۔ تو اسکے لیئے اور غیروں کیلیئے اس پانی سے وضو درست ہے۔ اور یہ عمل ظاہر حدیث کیموافق ہی) فتح الباری میں فرمایا ہے وقد اخذ داود الظاهری بظاهر الحدیث وقال النهی مختص بالبول والغایط لیس کالبول ومختص ببول نفسه وجاز لغیر البائل ان یتوضأ بما بال فیه غیره وجاز ایضاً للبائل اذا بال فی اناء ثم صبه فی الماء او بال بقرب الماء ثم جری الیه انتهٰی۔ یعنی داؤد ظاہری اس حدیث کے ظاہر پر نظر کرکے کہتا ہے۔ نہی بول سے مخصوص ہے۔ اور غائط بول کی مانند نہیں ہے۔ یعنی وضو اس پانی سے جس میں غائط کیا گیا ہو۔ غائط کرنیوالے اور نہ کرنیوالے دونوں کیلیئے جائز ہے۔ اور وضو کی ممانعت خود اپنے ہی بول سے مخصوص ہے۔ اور غیر بائل یعنی پیشاب کرنیوالے شخص کے سوا دوسرے شخصوں کیلیئے اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ تیز پیشاب کرنیوالا جب کسی ظرف میں پیشاب کرے۔ اور اس کو پانی میں ڈالدے۔ اسکے لیئے اس پانی سے وضو درست ہے۔ اسی طرح اگر وہ کسی پانی کے قریب پیشاب کرے۔ اور وہ پیشاب پانی کیطرف بہ کر چلا جائے۔ اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔

وجہ نہم۔ یہ کہ مذہب حنفیہ کی تقریر سے معلوم ہوا۔ کہ مقام استنجا کی نجاست شرعاً ساقط الاعتبار اور عدم کے حکم میں ہے۔ یہانتک کہ اس مقام کو پاک کرنا اور استنجا کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اگر استنجا کئے بغیر نماز پڑھلے۔ تو اس کی نماز درست ہے۔ اور اگر پسینہ آجائے اور برانکے اجزاے جن سے اطراف مقعد لتھڑے ہوئے اور آلودہ ہیں مخلوط اور ممزوج ہوکر کپڑے اور بدن پر پہنچ جائے۔ تو بھی جواز نماز کو مانع نہیں ہے۔ یعنی اسی حالت میں نماز درست ہے۔ پس مصنف تحفہ کا یہ قول "معلوم نہیں ہے۔ کہ آب استنجا میں زیارت مقعد کی وجہ سے جو نجاسات کی کان ہے۔ کیا خوبی پیدا ہوگئی ہے؟ کہ اس پانی پر واقع ہونیسے کوئی چیز متنجس نہیں ہوتی" اپنے مذہب ظاہر سے تجاہل کرنے یا اس سے جاہل ہونیکی وجہ سے ہے۔ کیونکہ بظاہر وہ مذہب حنفیہ رکھتے ہیں۔ اگرچہ درحقیقت ان کا کوئی مذہب معین اور مقرر نہیں ہے۔

وجہ دہم۔ یہ کہ مصنف کے ظاہر مذہب کی تقریر سے واضح ہوا۔ کہ مقام استنجا کے سوا دیگر مقامات کی نجاست بقدر درہم معفو ہے۔ اور اس سے زیادہ معفو نہیں۔ اور مقام استنجا

پانی میں پیشاب کرنیوالے کو اس سے وضو جائز نہیں اوروں کو جائز ہے صفحہ ۴۶

بلا استنجا نماز درست ہے

میں اگرچہ مقام استنجا کی نجاست سے شامل ہو کر مقدار درہم سے زیادہ بھی ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہے۔ ہدایہ میں ہے۔ عن محمد انہ لما دخل الری ورائ البلوی فی الارواث افتی بان الکثیر الفاحش لا یمنع الصلوۃ فاموا علیہ طاعنین بخاری (محمدؒ سے روایت ہے۔ کہ جب وہ ملک رے میں داخل ہوا۔ اور دیکھا کہ وہاں گندگیاں بکثرت ہیں۔ تو فتوے دیا کہ کثیر الفاحش نماز کو منع نہیں کرتا۔ اس پر لوگ معترض ہوئے (بخاری) اور فاضل مذکور کے والد ماجد اور شیخ نے بھی کتاب مسوّے میں اس عبارت کو ہدایہ سے نقل کیا ہے۔ پس مجادل کو یہ حق حاصل ہے کہ جناب مخدوم و مکرم کی زبان حال سے جیسا کہ آنجناب نے افادہ فرمایا۔ لفظ بلفظ یوں کہے۔ کہ یہ حکم صریحاً قواعد شریعت کے برخلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے ویحرم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے) زیادہ تر عجیب بات یہ ہے کہ مذہب حنفیہ یہ ہے۔ کہ جب مقام استنجا کے سوا اور مقامات کی نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو جائے۔ تو پانی سے اسکا دھونا لازم ہے لیکن معلوم نہیں کہ مقام استنجا کی نجاست میں زیارت مقعد کیوجہ سے جو نجاسات کی کان ہے کیا خوبی پیدا ہو گئی ہے۔ کہ ہرگز پانی سے اسکا ازالہ کرنا متعین نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ سے اور دوسرے مسائل سے جو عنقریب مذکور ہونگے۔ صریحاً معلوم ہوتا ہے۔ کہ آدمی کا گوہ ان لوگوں کے نزدیک وہی حکم رکھتا ہے۔ جو ہندوؤں کے نزدیک گائے کے گوبر کا حکم ہے لیکن پھر بھی خدا کا شکر ہے۔ کہ الاسلام یعلو ولا یعلی (اسلام غالب ہے۔ اور مغلوب نہیں ہوتا) آدمی اور گائے میں بڑا فرق ہے۔ اگر کوئی جاہل شخص اس مسئلہ کا منکر ہو۔ تو یہ کتب معتبرہ موجود ہیں۔ کہ مقام استنجا میں جبکہ نجاست مقدار درہم سے زیادہ ہو۔ طہارت کا عدم لزوم یعنی لازم نہ ہونا تحریر فرمایا ہے۔ بلکہ جواز نماز کو استنجا کئے بغیر اور اس کا ازالہ کرنیکے بدون ہی خواہ وہ پانی سے کیا جائے۔ یا پانی کے سوا اور چیزوں سے اجماعیات فرقہ سے مرقوم فرمایا ہے۔

وجہ یازدہم۔ یہ کہ یہ مسئلہ جیسا کہ تم کو معلوم ہے۔ امام مالک کیموافق اور اکثر صحابہ و تابعین اور محدثین اہل سنت کے اقوال کے مطابق فقہ حنفیہ کے قواعد سے استنباط کیا گیا ہے اور حنفیہ کا قول اس مسئلہ میں اس قول سے زیادہ تر فاحش ہے۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

اعتراض مصنف کا ایک اور رد کرنا

صفحہ ۷۸

قول مصنّف تحفہ منجملہ ان کے خمر یعنی شراب کا طاہر ہونا ہے نص علیہ ابن بابویہ والجعفی وابن عقیل (اس پر ابن بابویہ جعفی

اور ابن عقیل نے نقل کیا ہے) اور یہ حکم آیہ شریفہ کے صریحاً خلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان (سوا اسکے نہیں ہے۔ کہ شراب، قمار، انصاب اور ازلام رجس عمل شیطان سے ہیں) اور رجس نجاست کو کہتے ہیں) چنانچہ خنزیر (سوٗر) کے حق میں فرمایا ہے فانہ رجس (بیشک وہ رجس ہے) نیز یہ مسئلہ روایات آئمہ کیخلاف ہے۔ جو کتب شیعہ میں موجود ہیں۔ لما رواہ صاحب قرب الاسناد وصاحب کتاب المسائل وروی ابو جعفر الطوسی عن ابی عبد اللہ علیہ السلام انہ قال لا تصل فی الثوب قد اصابہ الخمر انتھیٰ (جس کپڑے میں شراب لگی ہو۔ نماز نہ پڑھو)

جواب باصواب

جمہور علمائے امامیہ شراب کی نجاست کے قائل ہیں بلکہ سیّد مرتضیٰؒ اور شیخ ابو جعفر طوسیؒ نے اسکی نجاست پر اجماع کو نقل فرمایا ہے۔ اور شیخ طوسی نے کتاب تہذیب میں اسی آیہ کریمہ (انما الخمر والمیسر والانصاب والازلام رجس من عمل الشیطان یعنی بدرستیکہ خمر وقمار اور بت کہ جو پرستش کیلئے قائم کئے ہیں اور تیر ہائے فال سوا اس کے نہیں ہیں کہ ناپاک عمل شیطان سے ہیں پس تم اس سے پرہیز کرو یعنی اسکو ترک کرو خمر یعنی شراب کی نجاست پر دو وجہوں سے استدلال کیا ہے۔ ایک یہ کہ لفظ رجس اس مقام میں نجس کے معنی میں ہے۔ جبکہ اسکی نجاست ثابت ہو گئی۔ تو اس کا ازالہ کرنا بھی واجب ہو گیا۔ دوسرے یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس سے اجتناب اور پرہیز کرنیکا حکم دیا ہے۔ اور اجتناب کا حکم اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ اسکی تمام اقسام سے اور عموم حالات اور جمیع اوقات میں اس سے بنا عد اور دوری واجب ہے۔ سوا ان صورتوں کے جن کا دلیل سے اس حکم سے خارج ہونا ثابت ہو گیا ہو۔ پس اس کا ازالہ واجب ہے۔ اور احادیث کثیرہ اس کی نجاست پر دلالت کرتی ہیں لیکن چونکہ اکثر خلفائے بنی امیہ وبنی عباس شراب پینے کے بہت ہی حریص اور لالچی تھے۔ یہانتک کہ ولید بن یزید بن عبد الملک جو بنی امیہ میں سے ایک خلیفہ تھا۔ جب بیت اللہ الحرام کی زیارت سے مشرف ہوا۔ تو خانہ کعبہ کی چھت پر مجلس شراب آراستہ کر کے بادہ خواری میں مشغول ہوا۔ چنانچہ کتب سیر وتواریخ اسپر شاہد اور ناطق ہیں۔ اور ان خلفائے کے ہمعصر علماء نے ان کی جانبداری اور پاس خاطر کے سبب اس کے طاہر ہونیکا فتوی دیا تھا۔ اکثر شیعہ خلفائے امویہ وعباسیہ اور ان کے امراء اور ملازموں کیساتھ معاشرت کرتے تھے۔ اور ان کی مجالس اور محافل میں حاضر ہوتے تھے۔ اگرچہ شیعہ شرابخواری کی مرتکب نہ ہوتے تھے لیکن شراب ان کے کپڑوں اور لباسوں میں ضرور لگجاتی تھی نیز بادہ خوار

شراب ان کے کپڑوں پر ڈالدیتے تھے۔ اگر یہ لوگ پرہیز کرتے اور اپنے آپ کو بچاتے تھے تو شراب زیادہ تر گراتے تھے جیسا کہ اس زمانہ میں بھی شرابخواری کے وقت عام لوگوں میں یہی دستور اور روش برابر جاری ہے اور انکی مجالس کی حاضری کیحالت میں اوقات نماز پر ادائے نماز اور اقامت جماعت کی ضرورت ہوتی تھی۔ اس لیے اس زمانہ کی حالت کیموافق مجبوراً یہ اجازت دیگئی تھی۔ کہ اس ضرورت کے وقت اوران مجالس کی حاضری کیحالت میں اسی لباس میں نماز پڑھ لیا کریں۔ یعنی ایسے وقتوں میں اپنی کپڑوں کیساتھ نماز ادا کر لیا کریں۔ چنانچہ مثل مشہور ہے۔ فان الضرورات تبیح المحظورات۔ (ضرورتوں کیوقت حرام اشیا بھی مباح وحلال ہو جاتی ہیں) اس قاعدہ کی بنا پر ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے کتاب من لایحضرہ الفقیہ میں فرمایا ہے۔ لا باس فی ثوب اصابہ الخمر یعنی جس کپڑے میں شراب لگی ہوئی ہو۔ یا اس پر شراب گرائی گئی ہو۔ اس میں نماز پڑھنے کا کوئی ڈر نہیں۔ اور حق یہ ہے کہ یہ کلام شراب کی طہارت پر دلالت نہیں کرتا۔ چنانچہ شیخ بہاء الدین محمد عاملی قدس اللہ سرہ العزیز نے کتاب مشرق الشمسین میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ بلکہ ابن بابویہؒ شراب کو اس خون کی طرح جو درہم بغلی سے کم ہو نجس معفو جانتے ہیں۔ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ ابن بابویہؒ فرماتے ہیں۔ کہ اگر شراب کنوئیں میں گر جائے تو اس کنوئیں کا تمام پانی نکالنا ضروری ہے۔ اور نکالنے سے پہلے وضو غسل اور ازالہ نجاست اس کنوئیں کے پانی سے جائز نہیں ہے۔ پس آنجناب کا یہ حکم صریحاً اس امر کی دلیل ہے۔ کہ وہ اس بات کے قائل ہیں۔ کہ شراب نجس معفو ہے۔ کہ ضرورت کے موقع پر نماز اس لباس سے پڑھ سکتے ہیں جسمیں شراب لگ گئی ہو۔ یا اس پر گرادی گئی ہو۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو گیا۔ تو اب جاننا چاہیئے کہ فاضل مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ اسکی وجہ صرف یہی ہے۔ کہ جناب مذکور نے ابن بابویہؒ اوران کے امثال واقران کے کلام میں غور وتامل سے کام نہیں لیا۔ اوران کے مطالب اور مقاصد کو نہیں سمجھا۔ اور جس کپڑے میں شراب لگی ہو۔ اسکی نجاست کے معفو ہونے اور ضرورت کیوقت اس کپڑے میں نماز پڑھنے کا حکم ثقلین کے منافی اور مخالف نہیں ہے کیونکہ ضرورت کا وقت احکام شرعیہ سے مستثنے ہے۔ پس اس تقریر سے ثقلین کی مخالفت کا توہم جو مصنف کو پیدا ہوا تھا۔ رفع دفع ہو گیا۔ حالانکہ اہل سنت کے بعض علماء بھی شراب کی طہارت کے قائل ہوئے ہیں۔ شیخ عبد الوہاب شعراوی کتاب رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں۔ اجمع الائمۃ علی نجاسۃ الخمر الا ما حکی عن داؤد انہ قال بطہارتہا مع تحریمہا (تمام ائمہ نے شراب کی نجاست پر اجماع کیا ہے۔ داؤد کے سوا۔ کہ اس سے روایت کی گئی ہے۔ کہ وہ شراب کی تحریم کے باوجود

اس کی طہارت کا قائل ہے) پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے بیان کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا بالکل عبث اور محض لغو ہے۔

قول مصنف تحفہ

منجملہ ان احکام کے ایک حکم طہارت مذی کا ہے۔ اور وہ حدیث صحیح اور متفق علیہ کیخلاف ہے روی الراوندی عن موسیٰ بن جعفر عن اٰبائہ عن علی علیہ السلام انہ قال سالت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم عن المذی فقال یغسل طرف ذکرہ (راوندی نے موسیٰ بن جعفرؑ سے اپنے آباءؑ سے علی علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ آنجنابؑ نے فرمایا کہ میں نے رسولخداؐ صلعم سے مذی کی بابت دریافت کیا۔ فرمایا اپنے آلہ تناسل کے سرے کو دھو ڈالیں) اور ابو جعفر طوسی نے بھی نجاست مذی کے بارے میں روایات صریحہ نقل کی ہیں۔ لیکن فتوے اور عمل ان روایات پر نہیں ہے۔ اور منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے۔ کہ مذی کے خارج ہونیسے وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ آئمہ سے اس حکم کیخلاف روایت کرتے ہیں روی الطوسی عن یعقوب بن یقطین عن ابی الحسن انہ قال المذی منہ الوضوء وروی الراوندی عن علی قلت لابی ذر سل النبی صلی اللہ علیہ وآلہ عن المذی فسالہ فقال یتوضؤ وضوءہ للصلوٰۃ (طوسی نے یعقوب بن یقطین سے اور اس نے ابو الحسنؑ سے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا۔ مذی کے سبب وضو کیا جائے اور راوندی نے علیؑ سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے ابوذرؓ سے کہا کہ پیغمبر صلعم سے مذی کی بابت سوال کر۔ اسنے آنحضرتؐ سے دریافت کیا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ وضو نماز کی طرح وضو کیا جائے)۔ اور منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے۔ کہ ودی کے طاہر ہونیکا حکم دیتے ہیں۔ حالانکہ بلاشبہ وہ غلیظ اور گاڑھا پیشاب ہے۔ اور پیشاب شرائع ثلاثہ کے اجماع سے نجس ہے۔ بلکہ دیگر ادیان باطلہ کا بھی اس کی نجاست پر اجماع ہے۔ اور منجملہ ان کے ایک یہ ہے۔ کہ حکم کرتے ہیں۔ کہ ودی سے وضو نہیں ٹوٹتا۔ حالانکہ یہ حکم روایت آئمہ کے برخلاف ہے روی الراوندی عن علی مرفوعاً الودی منہ الوضوء وروی غیرہ عن عبداللہ مثل ذلک۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

مذی ایک لیس دار پانی ہے جو عورتوں کیساتھ ملاعبت کرنے سے نکلتا ہے۔ اور ودی ایک غلیظ پانی ہے۔ جو پیشاب کرنیکے بعد خارج ہوتا ہے۔ اور علمائے امامیہ میں سے ابن جنیدؒ ان دونو پانیوں کے خارج ہونے کو ناقض وضو اور اعادہ وضو کو واجب جانتا ہے۔ چنانچہ شیخ ابن خاتون نے جامع عباسی کے حاشیہ میں اس سے نقل کیا ہے۔ اور صاحب مدارک نے فرمایا ہے۔ کہ ابن جنید نے مذی کے مفہوم میں

صفحہ ۹۸

شہوت کیساتھ اسکے خروج اور جریان کو معتبر سمجھا ہے۔ اس شرط پر مذی کو ناقض وضو شمار کیا ہے چونکہ ان رطوبات کی نجاست اور ان کا ناقض وضو ہونا دلائل شرعیہ سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اسکے خلاف ثابت ہوا ہے اسلئے جمہور علمائے امامیہ ان رطوبات کی طہارت اور ناقض وضو نہ ہونیکے قائل ہوئے ہیں۔ اس قول کی تائید میں احادیث کثیرہ متعدد طریقوں سے آئمہ اہل بیت علیہم السّلام سے وارد ہوئی ہیں۔ ان سب کا یہاں پر ذکر کرنا باعث تطویل ہے۔ شائقین کتب احادیث میں تفصیلاً ملاحظہ فرماسکتے ہیں منجملہ انکے شیخ ابو جعفر طوسیؒ نے کتاب تہذیب میں اسناد خود حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے انه قال ان سال من ذکرك شئ من مذی او وذی فلا تغسله ولا تقطع له الصلوٰة ولا تنقض له الوضوء انما ذلك بمنزلة النخامةؑ (فرمایا۔ اگر تیرے آلۂ تناسل سے کچھ مذی یا وذی نکلے۔ تو اس کو مت دھو۔ اور اسکے لئے نماز کو قطع نہ کر اور اسکے لئے وضو کو نہ توڑ کیونکہ یہ مثل بلغم کے ہے جو گلے سے نکلتا ہے) لیکن چونکہ بعض روایات ایسی وارد ہوئی ہیں جن میں ان رطوبات کے نکلنے پر وضو بجا لانیکا حکم ہے۔ اسلئے جمع روایات کی غرض سے وضو کو ان رطوبات کے بعد مستحب شمار کیا ہے جیساکہ کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ نیز اصول فقہ کے قواعد بھی اس امر کے مقتضی ہیں۔ کہ ان رطوبات کی عدم نجاست کا حکم دیا جائے۔ اور اس باب میں تخفیف کی جائے۔ اسلئے کہ پیشاب کے خارج ہونیکی حرکت جیساکہ اپنے مقامات میں بیان کیا گیا ہے طبیعی حیوانی ہے۔ جس کو حرکت تسخیریہ کہتے ہیں۔ اور اس کے تقدیم و تاخیر اور روکنے اور جاری کرنے میں فی الجملہ ارادے کو بھی دخل ہے۔ برخلاف اس کے مذی اور وذی محض طبیعی ہے۔ اور اکثر اوقات یہ رطوبات قدرے قلیل حالت صحت میں بھی بلا ارادہ خارج ہوجایا کرتی ہیں۔ اور اس کا احساس بہت ہی کم ہوتا ہے اسلئے ان سے بچنا اور پرہیز کرنا نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ برخلاف پیشاب کے کہ اس سے اجتناب کرنا نہایت سہل اور آسان ہے۔ پس قاعدۂ اصول کیموافق کہ المشقة موجبة للیسر (مشقت اور محنت آسانی کا موجب اور باعث ہوتی ہے) اس باب میں تخفیف واقع ہوئی ہے۔ اور ان رطوبتوں کو نجس اور ناقض وضو قرار نہیں دیا۔ تاکہ حرج اور تنگی لازم نہ آئے۔ اور چونکہ ان رطوبات کے نکلنے سے بعض نواقض وضو کی مخالطت (ملاپ) کے توہم کا دغدغہ اور گمان پیدا ہوتا ہے۔ جو سبیلین (دو راہوں سے خارج ہوتے ہیں۔ اسلئے ان رطوبات کے نکلنے پر استحباب وضو کا حکم دیا گیا ہے۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہوچکا۔ تو اب جاننا چاہیئے۔ کہ فاضل

ع نخامة بالضم بلغم جو گلے سے نکلتا ہے ۱۲

مصنف کا کلام جو اس مقام میں وارد ہوا ہے۔ موجودہ ذیل مردود اور باطل ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ ان رطوبات کی طہارت کا حکم بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے انسان اور دیگر حیوانات کی منی کی طہارت کا حکم کتے اور سور کے سوا (کہ وہ اس حکم سے مستثنیٰ ہیں) کہ شافعی اسکا قائل ہے۔ اور جیسے انسان کی منی کا حکم احمد حنبل۔ اسحاق اور داؤد کے نزدیک۔ کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں۔ والاصح من مذہب الشافعی ان المنی طاہر الا من الکلب والخنزیر والاصح من مذہب احمد انہ طاہر من الآدمی (شافعی کا صحیح تر مذہب یہ ہے۔ کہ کتے اور سور کے سوا سب کی منی پاک و طاہر ہے۔ اور احمد کا صحیح تر مذہب یہ ہے۔ کہ آدمی کی منی پاک ہے) اور فتح الباری سے طہارت منی کے باب میں مذہب احمد کی مماثلت مذہب شافعی سے مطلقاً معلوم و مفہوم ہوتی ہے۔ اور اس کی عبارت یہ ہے ثم قال فذہب ذاہبون الی ان المنی طاہر وانہ لم یفسد الماء ان وقع فیہ واحتجوا فی ذلک بہذہ الآثار واراد بہولاء الذاہبون الشافعی واحمد واسحاق وداؤد (پھر کہا کہ بعض کا مذہب یہ ہے۔ کہ منی طاہر ہے اور اگر وہ پانی میں گر جائے۔ تو پانی کو فاسد اور نجس نہیں کرتی۔ اور انھوں نے اس باب میں انہی آثار سے احتجاج کیا ہے۔ اور بعض مذہب والوں سے شافعی احمد اور داؤد مراد لی ہے)

وجہ دوم یہ کہ حدیث شریف نبوی علی قائلہ والہ الف الف تحیۃ وسلام میں سر عضو تناسل کے دھونے سے نجاست مذی پر استدلال وارد ہوا ہے۔ اور مصنف کو جو امامیہ کے قول کا اس حدیث کے مخالف ہونیکا وہم پیدا ہوا ہے۔ وہ مدفوع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ اس حدیث کی صحت و ثبوت اور اس کا محفوظ ہونا امامیہ کے نزدیک مسلم نہیں ہے۔ اور بالفرض اگر اس کو صحیح اور درست مان لیا جائے۔ تو اس حدیث میں جو مذی کے لگنے سے عضو تناسل کے سرے کو دھونیکا حکم دیا گیا ہے۔ تو اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ مذی نجس ہے۔ کیونکہ ممکن ہے کہ مذی طاہر ہو جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے۔ اور اسکے لگنے سے عضو تناسل کے سرے کو دھونیکا حکم تعبدی ہو۔ چنانچہ کتا مالک کے نزدیک پاک و طاہر ہے۔ اور اسکے چاٹنے سے ظرف کو دھونیکا حکم تعبدی ہے۔ کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمہ میں احکام کلب کے ضمن میں فرماتے ہیں قال مالک وھو طاہر لا ینجس ما ولغ فیہ لکن یغسل الاناء تعبداً (مالک کا قول یہ ہے کہ کتا پاک ہے جس چیز میں کتا منہ ڈالے وہ نجس نہیں ہوتی۔ لیکن ظرف کو تعبدی طور پر دھویا جاتا ہے یعنی اسلئے کہ شرعاً دھونیکا حکم ہے۔ دھویا جاتا ہے۔ ورنہ پاک ہے) اور ولوغ کلب کے بارے میں بخاری

کا مذہب بھی یہی ہے۔ جامع صحیح میں فرمایا ہے قال الزہری اذا ولغ الکلب فی اناء ولیس لہ وضوء غیرہ یتوضاء بہ وقال السفیان ہذا الفقہ بعینہ لقولہ تعالیٰ اذا لم تجد وا ماء فتیمموا وھذا ماء وفی النفس منہ شیٔ یتوضاء بہ وتیمم (زہری کا قول ہے۔ کہ جب کتا کسی برتن میں پانی پی لے۔ اور اسکے سوا اور پانی وضو کرنیکے لئے موجود نہ ہو۔ تو اسی پانی سے جو کتے سے بچا ہوا موجود ہے وضو کرلے۔ اور سفیان کہتا ہے۔ یہ فقہ بعینہٖ قول حق تعالیٰ کیموافق ہے۔ کہ خدا فرماتا ہے۔ اذا لم...... فتیمموا "کہ جب تم کو پانی نہ ملے تو تیمم کرلو"۔ اور یہ پانی موجود ہے۔ اور دل میں اس سے کچھ شبہ ہے تو اس پانی سے وضو بھی کرے۔ اور تیمم بھی کرے۔ شارحین بیان کرتے ہیں۔ کہ بخاری کی غرض یہ ہے۔ کہ اس باب میں مالک کی تائید کیجائے۔ کہ کتا نجس نہیں ہے۔ اور شارع علیہ السّلام نے جو حکم دیا ہے۔ کہ کتے کے منہ ڈالنے اور پانی پینے سے برتن کو سات دفعہ دھوئیں۔ اور اس پانی کو گرادیں۔ یہ حکم تعبدی ہے۔ اسی طرح ہم بھی کہتے ہیں۔ کہ حدیث شریف جس کو مصنف نے استدلال میں پیش کیا ہے۔ وجوب پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ ممکن ہو کہ غسل (دھونا) کا حکم استحباب و رنظافت (صاف کرنے) کے طور پر دیا گیا ہو۔ جیسا کہ شافعی نے منی کے باب میں ذکر کیا ہے۔ پس استدلال تمام اور کامل نہیں ہوتا محقق شریف شرح مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں۔ مذہب لشافعی ان المنی طاہر وعند اصحاب الرای نجس یغسل رطبہ و یفرك بالیسہ ومن قال بالطہارۃ قال حدیث الغسل لایخالف حدیث الفرك وھو علی سبیل الاستحباب والنظافۃ والحدیثان اذا امکن استعمالھما لم یجر حملھما علی التناقض انتھیٰ۔ یعنی مذہب شافعی یہ ہے۔ کہ منی پاک ہے۔ اور اصحاب رائے کے نزدیک نجس ہو۔ تر حالتمیں دھوئی جاتی ہے۔ اور خشک حالتمیں ملی اور کھرچی جاتی ہے۔ اور جو لوگ طہارت کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ غسل (دھونا) کی حدیث فرک (ملنا دلنا) کی حدیث کی مخالف ومنافی نہیں ہے۔ اور دھونا استحباب ونظافت (صفائی) کی رو سے ہے۔ اور جبکہ دونو حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہو۔ تو انکو تناقض اور تخالف پر حمل کرنا اور انکو ایک دوسری کی مخالف سمجھنا جائز نہیں ہے۔ المختصر امامیہ بھی مذی کے بارے میں یہی کہتے ہیں۔ کہ غسل (دھونا) استحباب ونظافت پر محمول ہے۔ اور اس طرح کرنیسے احادیث مختلفہ کے دونوں طرفوں پر عمل ہو جاتا ہے۔ اور جبکہ دونو حدیثوں پر عمل کرنا ممکن ہو۔ تو ان کو تناقض پر محمول کرنا جائز نہیں ہے۔ پس امامیہ پر کسی قسم کی شناعت اور قباحت لازم نہیں آتی۔ حالانکہ احمد حنبل بھی ایک روایت کی بنا پر طہارت

منی اور مذی کے باب میں اقوال اہل سنت

صفحہ ۱۵

مذی کا قائل ہے۔ چنانچہ کتاب متفق ومفترق فی فقہ الائمۃ الاربعۃ معروف بہ افصاح فی الخلاف تالیف وزیر ابوالمظفر یحییٰ بن سعید شیبانی بغدادی حنبلی معروف بہ ابن ہبیرہ میں اس کی تصریح موجود ہے اختلفوا فی منی الآدمی وقال الشافعی ھو طاھر رطباً ویابساً وقال احمد فی احدی روایتہ انہ طاھر رطباً کمذھب الشافعی واجمعوا علی نجاسۃ المذی روی عن احمد فی بعض الروایات کالمنی سواء (آدمی کی منی کے باب میں ائمہ نے اختلاف کیا ہے۔ اور شافعی کا قول ہے کہ وہ تر اور خشک دونو حالتیں پاک ہے۔ اور احمد کا قول ایک روایت میں یہ ہے کہ وہ تر حالتیں پاک ہے جیسا کہ شافعی کا مذہب ہے۔ اور مذی کے نجس ہونے پر سب کا اجماع ہے۔ اور بعض روایات میں احمد سے مروی ہے۔ کہ وہ بالکل منی کی طرح ہے۔ (یعنی پاک ہے)۔

وجہ سوم یہ کہ ان احادیث سے جن کا ظاہر خروج مذی کی حالت میں وضو کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ مذی کے ناقض وضو ہونے پر استدلال کرنا ساقط اور باطل ہے۔ اسلئے کہ یہ احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ ان احادیث میں وضو کا حکم استحباب کے طور پر ہے۔ اور جب احتمال پیدا ہو جائے تو استدلال باطل ہو جاتا ہے۔ اور حملہ المذی منہا الوضو کو جو علی بن یقطین کی روایت میں موجود ہے۔ شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تعجب پر محمول کیا ہے۔ یعنی چونکہ مذی کے خارج ہونیکی حالت میں وضو کا لازم نہ ہونا نہایت واضح اور ظاہر ہے۔ اسلئے گویا یہ کلام بطریق تعجب ارشاد ہوا ہے اور تعجب پر محمول کرنیکی مؤید وہ روایت ہے۔ جو فتح الباری میں مسند احمد سے مروی ہے۔ من حدیث ھانی بن ھانی عن علی فامرت المقداد فسال النبی صلی اللہ علیہ وسلم فضحک فقال فیہ الوضوء (ہانی بن ہانی نے علیؑ سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے مقداد کو حکم دیا۔ اور اس نے آنحضرت صلعم سے پوچھا۔ پس آنحضرت نے ہنسکر فرمایا۔ اس میں وضو! کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ ہنسی تعجب سے پیدا ہوتی ہے۔ پس اس مقام میں ہنسنا اس حمل کا قرینہ ہو سکتا ہے۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ امام مالک بھی خروج مذی کیحالتیں وضو کے عدم انتقاض یعنی وضو نہ ٹوٹنے کا قائل ہے۔ پس اس مخصوص قول میں خاصکر امامیہ کو تشنیع کرنا بالکل بیوجہ اور تخصیص بلا مخصص میں داخل ہے۔ فقہ کے قاعدہ مقررہ کیموافق جو متن ہدایہ میں ہے مالیس بحدث لیس بناقض لیس بنجس (جو چیز کہ حدث نہیں ہے۔ یعنی ناقض وضو نہیں ہے۔ وہ نجس نہیں ہے) لازم آتا ہے۔ کہ مالک کے نزدیک مذی بھی نجس نہ ہو۔ فتامل۔

وجہ پنجم ۔ یہ کہ آنجناب نے وذی کی نجاست پر استدلال فرماتے ہوئے ضمناً ارشاد فرمایا۔

ہے۔ کہ وہ بلاشبہ غلیظ اور گاڑھا پیشاب ۔۔۔۔۔ الخ۔ یہ قول بلاشبہ سداد و راستی سے عاری اور بالکل نادرست اور غلط اور محققین کی تصریحات کے سراسر خلاف ہے۔ مولانا نفیسی شرح اسباب و علامات میں فرماتے ہیں الوذی وھو رطوبۃ غرویۃ لزجۃ تسیل فی مجری البول عند ارادتہ لتغریۃ المجری لان البول لکثرۃ مقدارہ یطول زمان مرورہ علیہ وھو حاد فاحتیج الی تلک الرطوبۃ لتکسر بلعابتھا حدۃ البول فلا یجیج المجری وتولد من غدۃ موضوعۃ بقرب عنق المثانۃ ینضغط عند حرکۃ البول للخروج فیسیل منھا تلک الرطوبۃ وھی اذا کثرت غلظت وسالت بعد البول (یعنی ۔ وذی ایک لیس دار و چیپ دار رطوبت ہے۔ جو مجرائے بول میں جاری ہوتی ہے۔ جبکہ اس مجرے کو لیس دار کرنا مقصود ہوتا ہے۔ کیونکہ بول کی مقدار کثیر اور اسکے گذرنے کی مدت طویل ہوتی ہے اور وہ تیز اور تند ہوتا ہے۔ پس ضروری ہوا۔ کہ بول کی حدت اور تندی کو اس (مذی) کے لیس اور لعاب سے توڑ دیا جائے۔ پس مجرے خراب نہیں ہوتا۔ اور مذی ایک غدود میں پیدا ہوتی ہے۔ جو مثانہ کی گردن کے قریب رکھا گیا ہے۔ جب بول نکلنے کیلئے حرکت کرتا ہے۔ تو وہ غدود دبتا ہے۔ اور اس سے یہ رطوبت جاری ہوجاتی ہے۔ اور یہ جب بکثرت ہوجاتی ہے تو غلیظ اور گاڑھی ہوجاتی ہے۔ اور پیشاب کے بعد بھی بہتی ہے) اور جبکہ بول و وذی کی باہم مغائرت ثابت ہوگئی۔ تو جو کچھ اس پر متفرع فرمایا ہے۔ وہ بنا رفاسد علی الفاسد میں داخل اور باطل ہوا۔

حقیقت مذی از شرح اسباب

وجہ ششم ۔ یہ کہ اگرچہ الوذی منہ الوضوء والی روایت کی سند ضعیف ہے۔ لیکن تاہم وہ انتقاض وضو پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ ممکن ہے کہ وضو کا حکم بطور استحباب ہو۔ حالانکہ اور حدیث صحیح وضو کے واجب نہ ہونے پر دال ہے۔ علمائے امامیہ نے جمع روایات کی رُو سے اس حکم وضو کو استحباب پر محمول فرمایا ہے اور روایات میں تطبیق کر دی ہے انکی مخالفت لازم نہیں آتی۔

وجہ ہفتم یہ کہ روایات اہل سنت میں بھی وذی کی حالت میں ترک وضو کی اجازت وارد ہوئی ہے۔ صاحب مسوی نے اپنی کتاب میں ایک باب اس کیلئے مقرر کیا ہے۔ اور فرمایا ہے باب ما یروی من الرخصۃ فی ترک الوضوء من الوذی (باب ان روایات کے بیان میں۔ جو وذی سے ترک وضو میں وارد ہوئی ہیں) اور انشاء اللہ آئندہ بحث میں ان کو نقل کیا جائے گا۔ اور اس میں شک نہیں ہے۔ کہ اگر وذی وضو کی ناقض ہوتی۔ تو اس کے ترک کی اجازت

بروایات اہل سنت وذی ناقض وضو نہیں

جائز نہ ہوتی۔ نیز قاعدہ مقررہ ما لیس بناقض لیس بنجس (جو چیز ناقض وضو نہیں وہ نجس بھی نہیں) کیموافق ضروری اور لازم ہے۔ کہ وذی نجس نہ ہو۔ فتبصّر وتاملّ۔

قول مصنف تحفہ

منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے۔ کہ اگر عضو تناسل کو پیشاب کرنیکے بعد تین دفعہ جھٹکیں۔ پھر اس تین دفعہ جھٹکنے کے بعد جو کچھ نکلے۔ وہ پاک ہے۔ اور ناقض وضو بھی نہیں۔ اور یہ حکم شرع کے برخلاف ہے کہ جو چیز سبیلین یعنی دو نورستوں سے نکلے۔ وہ نجس اور ناقض وضو ہوتی ہے۔ اور سابق کے جھٹکنے کو لاحق یعنی حال کی طہارت اور وضو کے عدم انتقاض (وضو کے نہ توڑنے) میں کیا دخل اور کونسی تاثیر ہے؟ اور یہ حکم صابئین (مجوس) کے مذہب سے مشابہ ہے۔ جو ان کی دساتیر میں موجود ہے۔ کہ اگر کوئی شخص وضو کرکے نماز کی نیت کرلے اور اثنائے نماز میں جو حدث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کے مسائل کی بعینہ وہی حکایت ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی شخص سے ملاقات کرنیکے لئے زیب و زینت کی۔ اور لباس اور فرش آراستہ کیا اور مدت تک اس کے آنیکا منتظر رہا۔ جب وہ شخص آیا۔ تو ننگا ہو گیا۔ اور فرش اٹھا دیا۔ اور کہا کہ آخر یہ سب کچھ میں نے اسکی ملاقات کیلئے کیا تھا۔ گو ملاقات کیوقت میں ننگا ہو گیا۔ اور زمین پر بیٹھ گیا ہوں۔ نیز روایات آئمہ کے بھی خلاف ہے روی ابن عیسی عن ابی جعفر علیہ السلام انہ کتب الیہ ھل یجب الوضوء اذا خرج من الذکر شئی بعد الاستبراء فال نعم (ابن عیسیٰ نے ابو جعفر باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے حضرت کیخدمت میں لکھا۔ کہ جب استبرا کرنیکے بعد عضو تناسل سے کچھ خارج ہو۔ تو کیا وضو واجب ہے؟ آپ نے فرمایا۔ کہ ہاں)

جواب باصواب

امامیہ کے نزدیک پیشاب کے استنجا کرنیکے آداب و طریقے یہ ہیں۔ کہ جب پیشاب کرنیسے فارغ ہو جائے۔ تو ذرا صبر کرے۔ یہانتک کہ پیشاب کا آنا بند ہو جائے۔ بعد ازاں استبرا کرے۔ اور بعض علماء استبرا کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ اور اس کا کامل تر طریقہ یہ ہے۔ کہ بائیں ہاتھ کی درمیانی انگلی کو مقعد کے نزدیک رکھکر عضو تناسل کی جڑ تک تین دفعہ زور سے کھینچے پھر انگشت شہادت یعنی کلمہ کی انگلی کو عضو تناسل کے نیچے رکھے۔ اور انگوٹھے کو اسکے اوپر۔ اور عضو تناسل کے سرے تک تین دفعہ زور سے کھینچے۔ بعد ازاں عضو تناسل کے سرے کو پہلوؤں سے پکڑ کر تین دفعہ نچوڑے اور جھٹکے۔ تاکہ جو پیشاب اس میں ہو وہ گر جائے۔ اور یہ بات تجربہ سے ثابت ہو چکی ہے۔ کہ ان

عملوں کے کرنے سے پوری پوری صفائی حاصل ہو جاتی ہے۔ اور باقی اجزائے بول کے نکلنے کا احتمال باقی نہیں رہتا۔ حالانکہ بعض روایات میں وارد ہوا ہے۔ کہ اگر عصر و نتر یعنی نچوڑنے اور جھٹکنے کے بعد کچھ نکلے۔ تو وہ بول نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ حبائل یعنی رگہائے پشت سے جو وذی کا مقام ہے۔ ہوتا ہے اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ رطوبت جو استبرا کے بعد خارج ہو۔ وہ بول نہیں ہوتا۔ بلکہ وہ وذی ہوتی ہے اور پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ وذی ناقض وضو نہیں ہے۔ اور اس عمل میں دل سے شک کو دفع کرنے کیلئے مبالغہ کیا گیا ہے۔ تاکہ صاحبان وسواس یہ گمان کرکے کہ جو کچھ خارج ہوا ہے۔ اجزاء بول کا بقایا ہے۔ اور تخیل اور توہم میں پڑکر اس قسم کی چیزوں کے بہنے کے احساس سے جو وساوس شیطانی سے ہے پرہیز کریں۔ اور اسکی طرف ملتفت نہ ہوں۔ اور اسکی پرواہ نہ کرکے نماز کو نہ چھوڑیں اور لفظ حبائل میں بھی جو کلام امام ہمام علیہ السلام فانہ من الحبائل میں واقع ہوا ہے۔ ایک حقیقی اور واقعی اشارہ اس طرف ہے۔ کیونکہ ممکن ہے۔ کہ حبائل جمع حبالہ اور حبالہ جمع حبل غیر قیاسی ہو جیسا کہ محقق شریف نے حاشیہ مشکوٰۃ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ اور اس قول میں الف لام ممکن ہے۔ کہ مضاف الیہ کی عوض ہو یعنی من حبائل الشیطان یعنی شیطان کی کمندوں اور رسیوں سے ہے۔ جو چاہتا ہے۔ کہ اس قسم کے توہمات سے لوگوں کو وسوسہ میں ڈالکر نماز سے جو بہترین عبادت ہے باز رکھے۔ اور ان لوگوں کی خذلان اور بے یاری کا باعث ہو۔ اور احادیث معتبرہ میں وارد ہوا ہے کہ وسواس شیطانی فعل ہے۔ جبکہ یہ مقدمات انجام پر پہنچ گئے۔ تو صاحبان عقل و دانش پر واضح اور لائح ہو گیا کہ فاضل مصنف کے اباطیل جن سے جناب مکرم نے اپنے توہمات سوداویہ اور ہواجس ظلمانیہ کیموافق چہرۂ صفحہ کو گناہگاروں کے نامہ اعمال کی طرح سیاہ کیا ہے۔ باطل اور فضول ہیں۔ اب ہم اہل استفادہ کیلئے بغرض زیادتی توضیح بیان کرتے ہیں۔ کہ مصنف کا قول جو مثل بول ہے۔ چند وجوہ سے مردود اور مدفوع ہے۔

صفحہ ۵۷

وجہ اوّل۔ یہ کہ اس قسم کی روایات کتب عامہ میں بھی وارد ہوئی ہیں۔ فاضل مصنف کے والد اور شیخ کتاب مسوی من احادیث الموطا میں فرماتے ہیں باب مایروی من الرخصۃ فی ترک الوضوء من الوذی۔ مالک عن یحیٰی بن سعید عن سعید بن المسیب انہ سمعہ رجل یسالہ فقال انی لاجد البلل وانا اصلی فانصرف فقال لہ سعید لو سال الی فخذی ما انصرفت حتی اقضی صلوتی یعنی باب ان روایات کے ذکر میں جو وذی کے نکلنے کے سبب ترک وضو کی رخصت کے بارے میں مروی ہیں۔ مالک یحیٰی ابن سعید سے روایت کرتا ہے۔ اور وہ سعید بن

مسیب سے جو کبار تابعین اور اہلسنت کے فقہا و محدثین سے تھا۔ کہ راوی سنتا تھا۔ اور ایک شخص اس سے سوال کرتا تھا۔ کہ میں نماز کی حالت میں تری اور رطوبت معلوم کرتا ہوں پس نماز سے بر طرف ہو جاتا ہوں ابو سعید نے اس سے کہا۔ کہ اگر ایسا سیلان ہوتا۔ کہ میری رانوں پر پہنچ جاتا۔ تو میں اپنی نماز کو نہ چھوڑتا۔ جبتک کہ ختم نہ کر لیتا۔ نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے مالك عن الصلت ابن زبید انه قال سالت سلیمان بن یسار عن البلل اجده فقال انضح ماتحت ثوبك بالماء واله عنه (مالک نے صلت بن زبید سے روایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے کہ میں نے سلیمان بن یسار سے تری اور رطوبت کی بابت سوال کیا جس کو میں پاتا ہوں۔ اسنے جواب دیا کہ تو اپنے کپڑے کے نیچے کی چیز پر پانی بہالے۔ اور اسکی پروا نہ کر) اور ظاہر ہے کہ سعید بن مسیب کبار تابعین سے ہے وہ لوگ آنحضرت علیہ و آلہ السلام کی مرویہ احادیث اور صحابہ کرام کے اقوال پر عمل کرتے تھے۔ البتہ اسکا یہ قول روایات سے ماخوذ اور مستنبط ہوگا۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہ سے جو روایت بعض کتب اہل سنت میں مروی ہے۔ وہ بھی اس قول کی مؤید ہے۔ ان رجلاً قال یارسول اللہ انی کلما توضأت سال فقال اذا توضأت فسال من قرنك الی قدمك فلا وضوء علیك (ابن عباسؓ فرماتے ہیں کہ ایک شخص نے عرض کیا یارسول اللہ۔ جب میں وضو کر لیتا ہوں۔ تو ایک تری روان ہو جاتی ہے۔ فرمایا جب تو وضو کرے اور تیرے سر سے پاؤں تک رطوبت کا سیلان ہو جائے۔ تو تجھپر وضو واجب نہیں ہے) نیز احادیث ماثورہ میں فراغت بول کے بعد نتر کا حکم وارد ہوا ہے۔ چنانچہ احمد حنبل نے باسناد خود آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے روایت کی ہے اذا بال احدکم فلینتر ذکرہ ثلاث مرات جب کوئی شخص تم میں سے بول کرے پس اس پر لازم ہے۔ کہ وہ اپنے عضو تناسل کو تین دفعہ جھٹکائے۔ اور ابو داؤد نے بھی اس حدیث کو تخریج کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں نقل فرمایا ہے۔ اور مجمع البحار میں اس حدیث کے ذکر کرنیکے بعد بیان کیا ہے النتر الجذب بقوۃ (نتر زور سے کھینچے کو کہتے ہیں) نیز مجمع البحار میں مذکور ہے ومنه ان احدکم یعذب فی قبرہ فیقال انه لم یکن یستنتر عند بوله (کہ ایک شخص کو قبر میں عذاب دیا جائیگا۔ پس کہا جائیگا۔ کہ وہ پیشاب کرنے وقت نتر نہ کیا کرتا تھا) اور اس حدیث کے ذکر کرنیکے بعد بیان کیا ہے هو استفعال من النتر یرید الحرص علیه والاهتمام به وهو بعث علی التطهر والاستبراء من البول (یعنی یستنتر نتر ثلاثی مجرد کے باب استفعال سے ہے۔ اس سے اس پر حرص دلانا اور اہتمام کرنا مراد ہے۔ اور وہ پیشاب سے استبرا کرنے اور طاہر ہونے پر آمادہ کرتا ہے) اور یہ بات

صفحہ ۵۵

نہایت واضح اور روشن ہے کہ جس عمل کے ترک پر شارع علیہ السلام سے عذاب کا وعدہ وارد ہوا ہو. البتہ اس میں مداہنہ اور فروگذاشت نہ کرتے ہونگے اور پیشاب کرنیکے بعد نتر کو عمل میں لاتے ہونگے پس سعید بن مسیب اور سلیمان بن یسار کا قول اس عمل کی مداومت کے باب میں اس قول کو قوت دیتا ہے کہ نتر کرنیکے بعد جو پیشاب کرنیکے بعد معمول اور دستور ہے. رطوبت کا پایا جانا قابل اعتبار نہیں ہے اور وہ پاک ہے. اور ناقض وضو نہیں. اور جیسا کہ روایت امامیہ میں اسکی تعلیل اس طرح پر وارد ہے کہ یہ رطوبت پشت کی رگوں میں سے آتی ہے. اور وذی ہے. اس سے بھی یہی مقصود ہے. کہ دل کے شک اور وسواس کے رفع کرنے میں مبالغہ کیا جائے. علمائے اہل سنت نے انہی دو وجہوں سے تعلیل کی ہے. بغوی نے شرح سنت میں دل سے شک اور وسواس کو دفع کرنے میں مبالغہ کرنے پر محمول کیا ہے. چنانچہ صاحب مسوی نے اس سے نقل کیا ہے. اور مسوے کے باب کا عنوان اس امر کی صریح دلیل ہے. کہ اسکے مصنف نے خروج وذی سے اسکی تعلیل کی ہے. جیسا کہ صاحبان غور و تامل پر واضح اور روشن ہے. پس علمائے فریقین اس حدیث کی روایت اور اسکی تعلیل بیان کرنے میں بالکل یکساں اور باہم برابر ہیں. محض امامیہ کو خاص طور پر اس باب میں تشنیع کرنا تخصیص بلا مخصص ہے. اور فاضل مصنف نے جو اپنے بعض مراسلات میں تخصیص کی یہ وجہ بیان کی ہے. کہ کتب اہل سنت میں بطریق روایت وارد ہوئی ہے. نہ کہ بطریق فتویٰ. برخلاف اس کے کتب امامیہ میں بطریق فتویٰ وارد ہے. اور نتر کے بعد پیشاب امامیہ کے نزدیک پاک ہے. یہ سراسر کذب وافترائے محض ہے. کتب امامیہ میں کہیں اس کا نشان تک بھی نہیں پایا جاتا. چنانچہ ناظرین کتب امامیہ پر خوب طرح ظاہر ہے. جو اصل حقیقت کا پتہ لگانا چاہیں. انکی کتابوں کا مطالعہ فرمائیں حالانکہ اہلسنت کے بہت سے علماء مثلاً اوزاعی. داؤد بلکہ مالک و شافعی قائل ہیں. کہ بچے کا پیشاب پاک ہے. اگرچہ نووی نے شافعی کی طرف اس قول کی نسبت کرنیکا انکار کیا ہے. لیکن عینی نے اس باب میں اس کی تکذیب کی ہے. فتح الباری میں حدیث اتی رسول اللہ صلعم بصبی فبال علی ثوبہ الحدیث (رسولخدا صلعم کے پاس ایک بچہ لائے. اس نے حضرتؐ کے کپڑے پر پیشاب کر دیا ... الخ) کی شرح کے ضمن میں مذکور ہے ویستفاد من الحدیث احکام منہا ان الشافعیۃ احتجوا بھذا علی ان بول الصبی یکتفی فیہ باتباع الماء ایاہ ولا یحتاج الی الغسل وعن ھذا قال بعضھم بطھارۃ بولہ وقال النووی الخلاف فی کیفیۃ تطھیر الشیٔ الذی بال علیہ الصبی ولا خلاف فی نجاستہ وقد نقل بعض اصحابنا اجماع العلماء علی نجاسۃ بول الصبی

وانہ لم یخالف فیہ الا داؤد واما ماحکاہ ابو الحسین بن بطال ثم نقل القاضی عیاض عن الشافعی وغیرہ انھم قالوا بول الصبی طاھر وینضح فحکایۃ باطلۃ قطعاً قال العینی ھذا انکار من غیر برھان ولم ینقل ھذا عن الشافعی وحدہ بل نقل عن مالک ایضاً ان بول الصبی الذی لا یطعم طاھر کذا نقل عن الاوزاعی انتھٰی (اس حدیث سے چند احکام نکلتے ہیں منجملہ ان کے ایک حکم یہ ہے کہ شافعیہ نے اس حدیث سے اس بات پر احتجاج کیا ہے۔ کہ بچّے کے پیشاب پر پانی کا ڈالدینا ہی کافی ہے۔ اور دھونیکی ضرورت نہیں ہے۔ اور اس سبب سے بعض شافعیہ بچّے کے پیشاب کی طہارت کے قائل ہوگئے ہیں۔ اور نووی کا یہ قول ہے۔ کہ جس چیز پر بچے نے پیشاب کیا ہو۔ اسکی تطہیر یعنی پاک کرنیکی کیفیت میں اختلاف ہے۔ اور اسکی نجاست میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے بچّے کے پیشاب کی نجاست پر اجماع علماء کو نقل کیا ہے۔ اور یہ بیان کیا ہے کہ اس باب میں داؤد کے سوا اور کوئی خلاف نہیں لیکن ابو الحسین ابن بطال نے جو حکایت بیان کی ہے" پھر قاضی عیاض نے شافعی وغیرہ کی طرف سے نقل کیا۔ کہ وہ قائل ہیں کہ بچّے کا پیشاب پاک ہے۔ اور تھوڑا سا پی سکتے ہیں۔ پس یہ حکایت قطعاً باطل ہے۔ عینی کہتا ہے۔ یہ انکار بے دلیل و برہان ہے۔ یہ روایت محض شافعی ہی سے منقول نہیں ہے۔ بلکہ مالک کی طرف سے بھی ایسا ہی بیان کیا گیا ہے۔ کہ جو بچّہ کھانا نہ کھاتا ہو اُس کا پیشاب پاک ہے۔ اور اوزاعی کی طرف سے بھی ایسا ہی نقل کیا گیا ہے (یعنی وہ بھی بچّے کے پیشاب کی طہارت کا قائل ہے) اور اس باب میں کتاب مسّوی کی روایات اس امر پر نص ہیں۔ کہ اس مسئلہ کا بیان فتوے کے طریق پر ہے۔ نہ روایت کے طور پر۔ اگر یہ قول اہل سنّت کے نزدیک اس زمانہ موجودہ میں مفتیٰ[عہ] بہ نہ ہو۔ تو قرون سابقہ اور زمانہ گذشتہ میں جس کو مشہود[عہ] بخیر جانتے ہیں اسکے مفتی بہ ہونے میں کسی قسم کا شک و ریب نہیں ہے (یعنی زمانہ سابقہ میں ضرور اس قول کے موافق فتویٰ دیا جاتا تھا ۱۲ مترجم) پس مصنف نے جو فرق بیان کیا ہے۔ وہ باطل اور ناقابل سماعت ہے۔ تعجب ہے کہ فاضل مصنّف نے حیا و شرم کا پردہ اپنے چہرہ پر سے اُٹھا کر اپنے مشائخ کبار کے حقوق کو نافرمانی اور عقوق سے تبدیل کر دیا ہے۔ اور ان پر ہذیاں سرائی اور فضول گوئی کی زبان کھولی ہے۔ اور اقوال و روایات ماثورہ کے مقابل یہ الفاظ نازیبا زبان پر جاری کئے ہیں "کہ یہ حکم صابیین کے مذہب سے مشابہ ہے۔ جو انکی دساتیر میں موجود ہے۔ اور اگر کوئی شخص وضو کرکے نماز کی نیّت

عہ مفتےٰ بہ وہ قول جس کیموافق فتویٰ دیا جائے ۱۲ مترجم۔ عہ مشہود بخیر یعنی اسکے نیک ہونیکی بابت شہادت دیگئی ہے۔ اس سے قول خیر القرون قرنی ثم یلونہم ثم یلونہم کی طرف اشارہ ہے۔ ۱۲ مترجم۔

صفحہ ۵۷

کرلے۔ اور اثنائے نماز میں جو حدث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا۔ اور اس قسم کے مسائل کی بعینہ وہی حکایت ہے۔ کہ ایک شخص نے کسی شخص سے ملاقات کرنیکے لئے زیب وزینت کی۔ اور لباس اور فرش آراستہ کیا۔ اور مدت تک اس کے آنیکا منتظر رہا۔ جب وہ شخص آیا تو بالکل ننگا ہو گیا۔ اور فرش بھی اُٹھا دیا۔ اور کہا کہ آخر یہ سب کچھ میں نے اسی کی ملاقات کیلئے کیا تھا۔ گو ملاقات کیوقت میں ننگا ہو گیا۔ اور زمین پر بیٹھ گیا ہوں"۔ الغرض جناب کی یہ ہرزہ درائی اور بیہودہ سرائی آپکی کمال دینداری اور آدرب دانی پر دلالت کرتی ہے۔ کہ روایات مرویہ کے مقابلہ میں اس قسم کی تشنیعات فضیح اور کلمات شنیع ارشاد فرماتے ہیں۔ ان ہذا لشئی عجاب اور مضحک وروا ہی تمثیل حوالہ قلم فرمائی ہے۔ اگرچہ ممثل کے مطابق نہیں ہے۔ مگر تاہم مشترک الورود ہے۔ یعنی سنی اور شیعہ دونو کیلئے مشترک ہے۔ پس جو کچھ جواب اہلسنت کیطرف سے دیا جائے وہی جواب ہماری طرف سے تصور کرلیں۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے "کہ اثنائے نماز میں جو حدث بھی واقع ہو۔ وہ نماز میں خلل کا باعث نہیں ہوتا"۔ اس کو محض صابیین میں منحصر اور محدود کرتا یا تو مخدوم ومکرم کی غفلت وتغافل اور جہالت کی وجہ سے ہے۔ یا یہ سبب ہے کہ ان اقوال سے دانستہ تجاہل اختیار کیا گیا ہے۔ جنکی شارحین بخاری نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ بعض فقہائے اہلسنت اس بات کے قائل ہیں۔ کہ جو چیز ابتدا میں نماز کے منعقد کرنیکو مانع ہوتی ہے۔ اگر وہ اثنائے نماز میں حادث ہوجائے۔ تو بطلان نماز کا باعث نہیں ہوتی (یعنی اس کے حادث ہونیسے نماز باطل نہیں ہوتی) اور بخاری کا مذہب بھی یہی ہے۔ فتح الباری میں باب اذا القی علی ظہر المصلی قذراً اوجیفۃ لم یفسد صلوتہ (باب اس بیان میں کہ نماز پڑھنے والے کی پیٹھ پر حالت نماز میں اگر کچھ نجاست یا مردار آپڑے تو اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی) کی شرح میں تحریر فرماتے ہیں وجہ المناسبۃ بین البابین من حیث ان الباب الاول یشتمل علی حکم وصول النجاسۃ الماء وھذا الباب یشتمل علی حکم وصولھا المصلی وھو فی الصلوۃ وھذا المقدار یلج بہ فی وجہ الترتیب وان کان حکمھا مختلفا فان الباب الاول وصول البول الی الماء الراکد ینجسہ کما ذکرناہ فیہ مستقصی بما قالت العلماء فیہ۔ وفی ھذا الباب وصول النجاسۃ الی المصلی لا یفسد صلوتہ علی ما زعم البخاری فانہ وضع ھذا الباب بھذا المعنی ولھذا صرح بقولہ لم یفسد صلوتہ وھذا یمشی علی مذھب من یقول ان من حدث لہ فی صلوتہ ما یمنع انعقادھا ابتداء لا یبطل

اثنائے نماز میں حدث کا واقع ہونا وضو و نماز کا مبطل نہیں

صفحہ ۵۸

صلوتہ وقال الحافظ ابن حجر قولہ لا یفسد فحلہ ما اذا لم یعلم بذلک وتمادی ویحمل الصحۃ مطلقاً علی قول من یذھب الی ان اجتناب النجاسۃ فی الصلوۃ لیس بفرض قلت ھذا الامر من نقل الرافضی عن اصحابہ عن ذلک ان ازالۃ النجاسۃ عندہ لا یجب وعلی قول من ذھب الی منع ذلک فی الابتدأ دون ما یطرء والیہ میل المصنف (ان دونوں بابوں میں مناسبت کی وجہ یہ ہے۔ کہ پہلے باب میں پانی کو نجاست پہنچنے کا حکم ہے۔ اور اس باب میں مصلی کو حالت نماز میں نجاست پہنچنے کا حکم ہے۔ اور ترتیب میں اسی قدر مناسبت دیکھی جاتی ہے۔ اگرچہ اس کا حکم دونوں میں مختلف ہے۔ باب اول میں پیشاب کھڑے پانی کو پہنچکر اسے نجس کر دیتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے اس باب میں علماء کے اقوال کا مطلب بیان کیا ہے۔ اور اس باب میں نجاست مصلی کو پہنچکر اس کی نماز کو فاسد نہیں کرتی۔ جیسا کہ بخاری کا مذہب ہے۔ اس نے اس باب کو اسی مطلب کیلئے وضع کیا ہے۔ اور اسی وجہ سے اپنے قول لم یفسد صلوتہ (اس سے اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی) سے تصریح کی ہے۔ اور یہ اس شخص کے مذہب کیموافق درست ہے۔ جو اس باب کا قائل ہو۔ کہ جس شخص کو اثنائے نماز میں ایسا حدث واقع ہو۔ جو ابتدار نماز میں انعقاد نماز یعنی نماز پڑھنے سے مانع تھا۔ اس سے (یعنی اثنائے نماز میں اس حدث کے واقع ہونیسے) اسکی نماز باطل نہیں ہوتی۔ اور حافظ ابن حجر نے کہا ہے" قول بخاری لا یفسد کا حاصل یہ ہے۔ کہ یہ حکم اسوقت ہے۔ کہ مصلی کو نجاست لگنے کا علم نہ ہو۔ اور وہ اسی حالتمیں نماز ختم کر دے۔ اور مطلقاً صحت نماز اس شخص کے قول پر محمول ہے۔ جس کا مذہب یہ ہو۔ کہ نماز میں نجاست سے اجتناب کرنا فرض نہیں ہے۔" میں کہتا ہوں یہ ایسا ہی ہے۔ جیسا کہ رافضی کا قول پہلے گزرا۔ جو اسنے اپنے اصحاب سے اس باب میں روایت کیا ہے۔ کہ اسکے نزدیک ازالہ نجاست کرنا واجب نہیں ہے۔ اور اس شخص کے قول کیموافق ہے جس کا مذہب یہ ہے۔ کہ ابتدار نماز میں نجاست کو منع کرتا ہے۔ اور اثنائے نماز میں جو نجاست طاری ہو۔ اس کو مانع نہیں۔ اور مصنف (بخاری) بھی اسی طرف مائل ہے)

وجہ سوم۔ یہ کہ مکث (ٹھہرنا۔ دیر کرنا) تنحنح (کھنکھارنا) استبرا۔ عصر یعنی نچوڑنے۔ اور نتر یعنی جھٹکنے کے سبب آلہ تناسل میں پوری پوری صفائی ہو جاتی ہے۔ اور نتر یعنی جھٹکنے کے بعد جو آخری عمل ہے اجزائے بول کے خارج ہونیکا احتمال باقی نہیں رہتا۔ ان تمام عملوں کے بجالانے کے بعد اگر کسی قسم کی رطوبت خارج ہو۔ تو وہ صاف اس امر کی دلیل ہے۔ کہ وہ وذی کی رطوبت ہے۔ جس کو طبیعت نے مجرائے بول کی اصلاح حال کیلئے کہ پیشاب کے گزرنے سے جو ضرر

اسکو پہنچا ہے۔ اور ابھی تک اس کا اثر باقی ہے۔ بھیجی ہے۔ اور مجرائے بول سے یہ کرائی ہے۔ اور ان عملوں کے بجا نہ لانیکی صورت میں مجرائے بول میں اجزائے بول کے باقی رہجانے اور انکے خارج ہونیکا احتمال باقی رہتا ہے۔ اور جو رطوبت ایسی حالتمیں خارج ہو۔ بالاجماع نجس اور ناقض وضو ہے۔ بس اس بیان سے واضح ہوگیا۔ کہ طہارت لاحق میں نتر یعنی جھٹکنے کا اثر ضرور ہے۔ اور ثابت ہوگیا۔ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ نتر کو طہارت لاحق میں کچھ اثر نہیں ہے۔ وہ حکم باطل ہے۔ جو جناب مکرم کے قلت تامل سے پیدا ہوا ہے۔ زیادہ تر تعجب کی بات یہ ہے۔ کہ بول سے استبرا کرنیکا طریق جو امامیہ کے نزدیک معمول ہے اور روزمرّہ اس پر عمل کیا جاتا ہے۔ بالکل ان احادیث کیمطابق ہے۔ جو اہلسنت کی کتب معتبرہ احادیث میں سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مروی ہیں۔ اور مالکیہ کے نزدیک بھی یہی طریقہ معمول و مستعمل ہے۔ شیخ ابو الحسن شاذلی نے منہج وفیہ شرح رسالہ غربیہ میں فرمایا ہے والاستبراء واجب کما فی الصحیحین من حدیث لقبرین اللذین مر بهما النبی صلعم فقال اما احدهما فکان لا یستبرء من البول وهو استفراغ ما فی المخرجین من الاذی وصفته من البول ان یجعل ذکره بین السبابة والابهام فیمرهما من اصله الی بشرته الے راسه وینتره یفعل ذلک ثلاث مرات لحفة فی السلت والنتر هکذا قال علیه الصلوة والسلام فقد روی ابن المنذر مسندا انه علیه الصلوة والسلام قال اذا بال احدکم فلینتر ذکره ثلاثاً ثلاثاً ویجعل بین اصبعیه السبابة والابهام فیمرهما من اصله الی بشرته والحکمة فی ذلک اخراج ما فی القضیب من بقایا البول والنتر بالمثناة فوقه بخلاف الاستنثار فبالمثلثة قاله البیانی وابن غازی فی التکمیل وقید السلت والنتر بالخفة لان الشدة فی ذلک یضر المحل ولیس علیه ان یقوم ویقعد ویتنحنح لکن یفعل ما یراه فی حقه کافیاً یعنی استبرا واجب ہے۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں ہے۔ دو قبروں کی حدیث سے جن پر سے آنحضرت صلعم کا گزر ہوا تھا پس فرمایا۔ ان میں سے ایک شخص تو پیشاب کر کے استبرا نہ کیا کرتا تھا۔ اور استبرا کے معنی یہ ہیں۔ کہ مخرجین یعنی دونو مخرجوں کو نجاست اور بول و براز کے اجزا سے فارغ اور خالی کیا جائے۔ اور پیشاب کے استبرا کا طریقہ یہ ہے۔ کہ عضو تناسل کو سبابہ اور انگوٹھے میں لے۔ اور دونو انگلیوں کو جڑ سے سرے تک حرکت دے اور انکو جھٹکے۔ اور اس عمل کو تین بار کرے۔ اور سوتنے اور جھٹکنے میں نرمی سے کام لے۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایسا ہی ارشاد فرمایا ہے۔ پس ابن منذر نے اپنی اسناد سے روایت

استبرا کے فوائد اور اس کا ثبوت کتب طہارت سے

صفحہ ۵۸

کی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ کہ جب تم میں سے کوئی شخص پیشاب کرے۔ تو اپنے ذکر کو تین تین دفعہ جھٹکے۔ اور اس کو اپنے انگوٹھے اور سبابہ کے درمیان پکڑے۔ اور ذکر کی جڑ سے لیکر سرے تک سونتے۔ اور اس عمل میں حکمت یہ ہے۔ کہ ذکر میں جو بول کا بقایا رہ گیا ہے۔ وہ خارج ہو جائے اور نتر نون اور زائے مثناۃ فوقانی سے ہے۔ برخلاف استنثار کے کہ وہ ثائے مثلثہ سے ہے۔ اسکو بیانی اور غازی نے تکمیل میں ذکر کیا ہے۔ اور سلت اور نتر یعنی سونتنے اور جھٹکنے میں خفت اور نرمی کرنیکا حکم اسلئے ہے۔ کہ سختی اور شدت اس مقام میں مضر ہے۔ اسجگہ کو ضرر پہنچاتی ہے۔ اور اس پر یہ لازم نہیں ہے۔ کہ اٹھکر کھڑا ہو۔ اور بیٹھے۔ اور تنحنح (کھنکھارنا) کرے۔ لیکن وہ کام کرے۔ جو بول کے باقی ماندہ اجزا کے نکالنے کیلئے اپنے حق میں کافی سمجھے (ترجمہ ختم ہوا) یہ عمل باوجودیکہ حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے نصوص سے موافقت اور مطابقت رکھتا ہے۔ لیکن مصنف تحفہ اسکو یہودیت نصرانیت پنڈائیت اور شاستر ہنود کے مشابہ جانتے ہیں۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ مصنف نے جو قاعدہ کلیہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ جو کچھ سبیلین (دونو رستوں) سے خارج ہو۔ وہ مطلقاً نجس اور ناقض وضو ہوتا ہے۔ وہ ممنوع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ قبل سے ریح کا خارج ہونا۔ ابو حنیفہ کے نزدیک اور منی کا نکلنا شافعی کے نزدیک اور سنگریزہ اور مذی اور اسی طرح سلس البول اور استحاضہ کا خارج ہونا مالک کے نزدیک۔ اور کِرم کا دُبر سے نکلنا مالک۔ قتادہ اور نخعی کے نزدیک۔ نیز خون کا دُبر سے نکلنا مالک کے نزدیک ناقض وضو نہیں۔ حالانکہ ان سب چیزوں کا سبیلین سے نکلنا ثابت اور متحقق ہے۔ شیخ عبدالوہاب شعراوی کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں۔ الخارج المعتاد من السبیلین وھو البول والغایط ینتقض الوضوء بالاجماع واما النادر کالدود والحصاۃ والریح من القبل وسلس البول والاستحاضۃ والمذی فینتقض ایضاً الا عند مالک واستثنے ابو حنیفۃ الریح من القبل فقال لا ینقض والمنی ناقض عند الثلاثۃ والاصح من مذھب الشافعی انہ لا ینقض وان اوجب الغسل (عادی طور پر جو چیز سبیلین یعنی دونو رستوں سے نکلے۔ کہ وہ پیشاب اور پاخانہ ہے۔ بالاجماع وضو کی ناقض ہے۔ اور جو چیزیں شاذ و نادر نکلتی ہیں مثلاً کِرم۔ پتھری اور ریح (ہوا) جو قبل سے خارج ہو۔ اور سلس البول۔ استحاضہ اور مذی بھی ناقض وضو ہیں۔ مگر مالک کے نزدیک ناقض وضو نہیں۔ اور ابو حنیفہ نے قبل سے ہوا کے نکلنے کو اس حکم سے مستثنے فرمایا ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ وہ ناقض نہیں۔ اور منی تین اماموں کے

نزدیک ناقض وضو ہے۔ اور شافعی کا صحیح تر مذہب یہ ہے۔ کہ وہ وضو کو نہیں توڑتی۔ اگرچہ غسل کو واجب کرتی ہے) فتح الباری شرح صحیح بخاری میں مرقوم ہے اختلفوا فی الدود الذی یخرج من الدبر و قال قتادہ ومالك لا وضوء فیہ و روی ذلك عن النخعی وقال مالك لا وضوء فی الدم یخرج من الدبر (کرم جو دُبر سے نکلے۔ اسکے بارے میں باہم اختلاف ہے۔ اور قتادہ اور مالک کا قول ہے۔ کہ اس حالتمیں وضو کی ضرورت نہیں۔ اور نخعی سے بھی یہی مروی ہے۔ اور مالک کا قول ہے۔ کہ دُبر سے خون نکلنے کی حالت میں وضو کی حاجت نہیں)

وجہ پنجم۔ یہ کہ ابن عیسیٰ کی حدیث بشرط صحت نقل شاذ ہے۔ وہ احادیث معتبرہ کی معارض نہیں ہوسکتی۔ اور محمد بن عیسیٰ ضعیف ہے۔ شیخ ابوجعفر طوسیؒ کتاب فہرست میں فرماتے ہیں۔ محمد بن عیسیٰ بن عبید الیقطین استثنیٰ ابوجعفر بن بابویہ من رجالہ ولہ نوادر الحکم وقال لا اروی ما یختص بہ وقیل انہ کان یذہب مذہب الغلاۃ (محمد بن عیسیٰ بن عبید الیقطین کو ابوجعفر بن بابویہ علیہ الرحمہ نے اپنے رجال سے مستثنےٰ کیا ہے۔ اور اسکی روایات عجیب و غریب ہیں۔ اور فرمایا ہے۔ کہ جو روایت اس سے مخصوص ہو۔ میں اس کو روایت نہیں کرتا۔ اور کہتے ہیں۔ کہ وہ غالیوں کا مذہب رکھتا تھا) فاضل استرآبادی نے کتاب تلخیص الاقوال فی احوال الرجال میں یہ عبارت نقل فرمائی ہے۔ ذکر ابوجعفر بن بابویہ عن ابن الولید انہ قال ما تفرد بہ محمد بن عیسیٰ من کتب یونس وحدیثہ لا یعتمد علیہ انتہیٰ (ابوجعفر بن بابویہ علیہ الرحمہ نے ابن الولید سے نقل فرمایا ہے۔ کہ ابن ولید کا یہ قول ہے۔ کہ جو روایت محمد بن عیسیٰ کتب یونس اور اسکی حدیث سے منفرد طور پر بیان کرے وہ قابل اعتماد نہیں ہے) اور احمد بن طاؤس نے اکثر مقامات میں جزماً اسکی تضعیف کی ہے۔ اور صاحب مدارک نے بھی اسکی تضعیف کا حکم فرمایا ہے۔ اور بالفرض اگر اسکی روایت کو صحیح بھی تسلیم کرلیں۔ تو بھی ہم یہ کہیں گے۔ کہ اس روایت میں وجوب کا حکم تاکید استحباب پر محمول ہے۔ اور اسکی نظیریں بیحد و بیشمار ہیں۔ جن کا ذکر باعث تطویل ہے۔ منجملہ ان کے بخاری اور مسلم نے صحیحین میں روایت کی ہے غسل یوم الجمعۃ واجب علی کل محتلم (روز جمعہ کا غسل ہر صاحب احتلام پر واجب ہے) اور ایک روایت میں علی کل مسلم آیا ہے (یعنی ہر ایک مسلمان پر واجب ہے) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں کہ جمہور علماء قائل ہیں۔ کہ اس حدیث میں وجوب سے استحباب کے بارے میں تاکید اور مبالغہ مراد ہے۔ اور اس کی دلیل اور احادیث ہیں۔ جو وضو کے جواز میں وارد ہوئی ہیں۔ انتہیٰ۔ اور

روایات محمد بن عیسیٰ شاذ اور وہ ضعیف ہے

صفحہ ۹۵

وجوب بمعنی استحباب کی مثالیں

بالفرض اگر اس روایت ابن یقطین میں واجب کو واجب ہی تسلیم کرلیں. توبھی یہ کہہ سکتے ہیں. کہ وجوب اس صورت میں ہے. جبکہ اس امر کا علم ویقین حاصل ہوجائے. کہ جو رطوبت خارج ہوئی ہے وہ پیشاب کے اجزا ہیں. اور اس حالت میں وضو کے واجب ہونیمیں کچھ بھی شک نہیں ہے. واللہ المستعان۔

قول مصنّف تحفہ منجملہ ان احکام کے ایک حکم یہ ہے. کہ مرغ خانگی مرغوں اور مرغیوں کی بیٹ پاک ہو حالانکہ انکی کتب معتبرہ میں نصوص آئمہ سے اسکی نجاست ثابت ہوچکی ہے روی محمد بن الحسن الطوسی عن فارس انہ کتب رجل الی صاحب العسکر علیہ السّلام یسالہ عن ذرق الدجاج یجوز الصلوٰۃ فکتب لا (محمد بن حسن طوسی نے فارس سے روایت کی ہے. کہ ایک شخص نے حضرت حسن عسکری علیہ السلام کیخدمت میں لکھا. اور مرغیونکی بیٹ کی بابت سوال کیا کہ نماز جائز ہے. جواب میں لکھا کہ نہیں) اور ان لوگوں کا قاعدہ کلیہ یہ ہے. کہ ان الذرق الجلال نجس نص علیہ ابن المطہر فی المنتہی (جلّال جانورونکی بیٹ نجس ہے. ابن مطہر نے کتاب منتہی میں اس پر نص کیا ہو) پس مرغے اور مرغیوں میں کونسی خوبی پیدا ہوگئی. جو انکی بیٹ پاک ہوگئی۔

جواب باصواب علمائے امامیہ کا اس بات پر اجماع ہے کہ جلال مرغیونکی بیٹ نجس ہے. صاحب مدارک فرماتے ہیں اما الجلال فذرقہ نجس اجماعاً قالہ فی المختلف نہی مختصراً (جلّال جانورونکی بیٹ بالاجماع نجس ہے. یہ قول کتاب مختلف میں ہے) اور غیر جلّال جانورونکی بیٹ میں اختلاف ہو. بعض علماء مثلاً شیخ مفیدؒ اور شیخ طوسیؒ نجاست کے قائل ہیں. غایۃ المرام شرح شرائع میں مذکور ہے. الثانیۃ ذرق الدجاج غیر الجلال وبنجاستہ قال الشیخان الخ (دوسرے غیر جلّال مرغی کی بیٹ. اور شیخینؒ اسکی نجاست کے قائل ہیں..... الخ) شیخ مفیدؒ مقنعہ میں فرماتے ہیں. تغسل الثوب من ذرق الدجاج خاصۃ ولا یجب غسلہ من ذرق الحمام وغیرہ من الطیر الذی یحل اکلہ (کپڑا خاصکر مرغی کی بیٹ لگنے سے دہویا جاتا ہے اور کبوتر وغیرہ حلال گوشت والے پرندوں کی بیٹ کے لگنے سے اس کا دہونا واجب نہیں ہے) اور فارس کی روایت جو فاضل مصنف نے نقل فرمائی ہے. وہ بھی اسی پر دلالت کرتی ہے. چونکہ فارس ملعون غالی مذہب ہے اسلئے اسکی خبر کی نسبت علمائے امامیہ نے ضعیف ہونیکا حکم فرمایا ہے. اور جو حدیث کہ وہب

بن وہب نے صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال لا بأس بخرء الدجاجۃ والحمامۃ یصیب الثوب (فرمایا کہ مرغی اور کبوتر کی بیٹ اگر کپڑے میں لگ جائے۔ تو کچھ ڈر نہیں) اور ظاہرا اسی روایت کی عبارت کو بابویہ نے من لا یحضرہ الفقیہ میں نقل فرمایا ہے۔ وہ بھی ضعیف ہے کیونکہ وہب بن وہب قاضی عامہ کذاب اور وضاع حدیث ہے۔ اور صاحب لوامع نے جو فرمایا ہے کہ وہب بن وہب کی روایت اگرچہ ضعیف ہے لیکن اسکی کتاب معتمد ہے" باطل اور مدفوع ہے۔ اسلئے کہ وہب بن وہب کی کتاب بالفرض اگر معتمد ہو لیکن اسکی مختص اور منفرد روایت پر عمل متروک ہے۔ چنانچہ شیخ ابو جعفر طوسیؒ نے تہذیب میں اس کی تصریح فرمائی ہے بس دونو روایتیں جو مصنف نے بطور سند پیش کی ہیں۔ باوجود ضعیف ہونیکے باہم متعارض اور احتجاج کی صلاحیت سے خارج اور ساقط ہیں۔ اس پر بھی وہب بن وہب کی روایت مرغ خانگی کے فضلہ پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ اس روایت میں جو نفی باس ہے۔ اور لا باس فیہ فرمایا گیا ہے۔ وہ مطلق اس کپڑے کی نسبت ہے۔ جس میں مرغ خانگی کا فضلہ لگا ہو مصلی کے کپڑے کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور نماز کے سوا اور حالتوں میں مطلقاً نجس کپڑا پہننے کی حرمت متحقق نہیں ہے۔ اور بالفرض اس کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو نفی باس سے طہارت لازم نہیں آتی۔ زیادہ سے زیادہ یہی لازم آتا ہے۔ کہ وہ کپڑا معفو ہے۔ یعنی اسکی نجاست خفیف ہے اور ضرورت کے موقع پر اس کپڑے میں نماز پڑھ سکتے ہیں۔ علماء نے عمومات اور اصول کلیہ سے اسکی نجاست کو ساقط کیا ہے اسلئے کہ اول تو اشیاء میں اصل طہارت ہے۔ جبتک کہ نجاست پر کوئی دلیل قائم نہ ہو نیز ماکول اللحم جانوروں کے فضلے میں مخالطت اور عموم بلوے کی وجہ سے تخفیف وارد ہوئی ہے نیز پرندوں کے فضلے میں مطلقاً تخفیف کی گئی ہے۔ کیونکہ اکثر اوقات اڑتے ہوئے فضلے ڈالدیتے ہیں۔ اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ باوجودیکہ اس میں گندگی اور فساد موجود ہے۔ لیکن ضرورت کیوجہ سے تخفیف واقع ہوئی ہے۔ چنانچہ روایت کرخی کیموافق ابو حنیفہ کے نزدیک باز۔ عقاب اور کرگس وغیرہ شکاری پرندوں اور ماکول اللحم پرندوں کی بیٹ پاک ہے۔ اور خانگی مرغ ان دونو کلیوں میں داخل ہے۔ دلائل شرعیہ کیساتھ اس کو اس قاعدہ سے استثنا کرنا ثابت نہیں ہوا۔ بلکہ اسکی نجاست کے اسقاط اور تخفیف کرنیکی دلیلیں قائم ہیں۔ اسلئے کہ گندگی اور فساد مشترک ہے۔ اور عموم بلوے یعنی عام تکلیف اس میں زیادہ تر ہے۔ چونکہ ان کو گھروں میں رکھنا تمام ملکوں میں دستور اور رائج ہے۔ نجاست کے اسقاط کی علت موثرہ کہ وہ گھروں میں

بکثرت ادھر اُدھر پھرنا اور چکر لگاتا ہے۔ اس میں ثابت اور متحقق ہے۔ اور اس سے بچنا نہایت
مشکل اور دشوار اور سخت تنگی اور حرج کا باعث ہے۔ اسلئے علماء کی ایک جماعت نے عجز و ضرورت
اور ضرر حرج و تنگی کے دفعیہ کی غرض سے اسکی نجاست کو ناقابل اعتبار اور غیر معتبر قرار دیا ہے۔
فان النجاسۃ یسقط حکمھا بمکان العجز والضرورۃ۔ (کیونکہ یہ قاعدہ ہے کہ عجز اور ضرورت
کے موقع پر نجاست کا حکم ساقط ہو جاتا ہے) اسلئے یہاں بھی ضرورتاً اسکی نجاست کو ناقابل
اعتبار مقرر کیا گیا ہے۔ اور اسکی نظیر یہ ہے۔ کہ مملوکین یعنی لونڈی غلاموں اور نابالغ بچوں سے
استیذان یعنی طلب اجازت کو ساقط کر دیا گیا ہے۔ یعنی انکو اندر آنیکے لئے اجازت لینے کی
ضرورت نہیں ہے۔ پس اس قول سے کسی قسم کی شناعت و قباحت لازم نہیں آتی۔ شرح بزدوی
میں جو فقہ حنفیہ کے اصول کی ایک کتاب ہے۔ مذکور ہے ذکر الشیخ فی مختصر التقویم ان قولہ
علیہ السلام انما ھی من الطوافین والطوافات علیکم اشارۃ الی وصف موثر لان الھرۃ
لما کانت من الطوافین علینا لا یمکن الاحتراز عن سورھا الا بحرج عظیم واللہ تعالیٰ
ما جعل فی الدین من حرج فسقط اعتبار النجاسۃ دفعاً للضرر والحرج وھذا وصف ظھر
تاثیرہ شرعاً فان النجاسۃ یسقط حکمھا شرعاً لمکان العجز والضرورۃ فان المیتۃ نجسۃ
بالاجماع خبیثۃ ثم سقط اعتبار نجاستھا حتی حلت عند الضرورۃ وکذا طھارۃ البدن
شرط لصحۃ الصلوۃ لانھا قیام الی اللہ تعالیٰ فیشترط ان یکون طاھرا ثم اذا کان نجسا
ولیس معہ ما یغسلھا یصلی مع النجاسۃ وانما سقطت النجاسۃ لمکان الضرورۃ وکذا الحدث
یسقط اعتبارہ عند عدم الماء فثبت انہ اشارۃ الی وصف معتبر شرعاً وعقلاً (شیخ نے
کتاب مختصر التقویم میں ذکر کیا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم کے قول انما ھی من الطوافین والطوافات
علیکم (وہ تمھارے گرد طواف کرنیوالوں اور طواف کرنیوالیوں میں سے ہے) میں ایک وصف
موثر کی طرف اشارہ ہے۔ کیونکہ بلی ہمارے ارد گرد طواف کرنیوالوں میں سے ہے۔ اسکے سُور یعنی جھوٹے
پانی سے احتراز و اجتناب کرنے میں سخت تنگی اور دشواری اٹھانی پڑتی ہے۔ اور اللہ تعالیٰ نے دین
میں کسی قسم کی تنگی نہیں کی۔ پس حرج و تنگی کے ضرر کو دور کرنیکی وجہ سے نجاست کا اعتبار ساقط ہوا
اور یہ ایسا وصف ہے۔ جس کی تاثیر شرعاً ظاہر ہے۔ کیونکہ عجز اور ضرورت کے موقع پر نجاست کا حکم
شرعاً ساقط ہو جاتا ہے اسمیں شک نہیں کہ مردار بالاجماع نجس و خبیث ہے۔ پھر اسکی نجاست کا
اعتبار ساقط ہو گیا۔ یہانتک کہ ضرورت کے موقع پر حلال ہو گیا۔ اور اسی طرح بدن کی طہارت صحت

نماز کی شرط ہے۔ کیونکہ نماز اللہ تعالیٰ کی طرف قیام کرنا ہے۔ پس اس میں شرط ہے۔ کہ وہ طاہر اور پاک ہو۔ پھر جبکہ وہ (بدن) نجس ہو۔ اور غسل کرنے اور نہانے کا سامان موجود نہ ہو۔ تو نجاست کیساتھ ہی نماز پڑھ سکتا ہے۔ اور نجاست ضرورت کیوجہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اسی طرح پانی نہ ہونے کی حالت میں حدث بھی ساقط الاعتبار ہو جاتا ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ وہ ایک وصف کیطرف اشارہ ہے جو شرعاً و عقلاً معتبر ہے) نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے فالتعلیل به لدفع نجاسة سور الهرة اذا اصاب حكم التخفيف فی سورہ یکون استدلالاً لعلة مؤثرة الا ترى ان من اصابه المخمصة فتناول الميتة والدم فانه يسقط اعتبار النجاسة حتى لا يجب عليه غسل الفم ولا غسل اليد لمكان الضرورة كذا رأيت فی بعض نسخ اصول الفقه انتهى (پس اس سے تعلیل کرنا بلّی کے سُور کی نجاست دور کرنیکے لئے ہے۔ جبکہ اس کے سُور میں تخفیف کا حکم ہوا۔ تو وہ علّت مؤثرہ کیلئے استدلال ہوگا۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ جب کسی کو سخت بھوک لگے۔ اور کچھ بھی نہ ملے۔ تو مردار یا خون کھالیتا ہے۔ پس ضرورت کیوجہ سے اس کی نجاست کا اعتبار ساقط ہو جاتا ہے۔ یہانتک کہ منہ اور ہاتھ کا دہونا اس پر واجب نہیں ہوتا۔ میں نے اصول فقہ کی بعض کتابوں میں ایسا ہی دیکھا ہے) المختصر ایسی ہی وجوہات سے بعض علمائے امامیہ اس بات کے قائل ہوگئے ہیں۔ کہ مرغ خانگی کے فضلہ کی نجاست ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ مرغ خانگی کے مدفوع یعنی فضلہ کا حکم یہ ہے۔ جو بیان ہوا۔ اور فاضل مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ بہ وجوہ چند مدفوع اور مردود ہے۔

وجہ اوّل ۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ توہم کیا ہے۔ کہ مرغی کے فضلہ کی نجاست کو ساقط الاعتبار جاننا کلیہ کل جلّال نجس (تمام جلّال جانور نجس ہیں) کا مخالف ہے۔ یہ آنجناب کا ظن فاسد ہے۔ اس لئے کہ امامیہ کے نزدیک جلّال مرغ خانگی کا فضلہ نجس ہے۔ اور کتاب مختلف میں اس کی نجاست پر اجماع منقول ہے۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ پس یہ نقض و اعتراض محض بیوجہ اور بے محل ہے۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ مصنف نے جو دو روایتیں سند میں پیش کی ہیں۔ اول تو انکی سندیں ضعیف ہیں دوسرے باہم متعارض ہیں۔ اسلئے بموجب قاعدہ اذا تعارضا تساقطا (جب دونوں متعارض اور مختلف ہوں تو ساقط ہو جاتی ہیں) پایۂ اعتبار سے ساقط ہیں اور احتجاج کی صلاحیت نہیں رکھتیں۔ مگر یہ کہ علمانے عمومات سے استنباط کیا ہے کہ اسکی نجاست ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ اور در حقیقت ماکول اللحم پرندے مرغ خانگی کو شامل ہیں۔ اور پرندوں کے فضلے کی طہارت

کے جائز کرنے سے لازم آتا ہے۔ کہ اسکے فضلے کی نجاست ساقط ہے۔ اور خانگی مرغ کا فضلہ اسکے جلّال ہونیکی وجہ سے اس سے مستثنیٰ نہیں ہو سکتا اسلئے کہ یہاں غیر جلّال کے فضلے میں بحث ہے۔ اور گندگی بدبو اور نفرت طبع سارے پرندوں مثلاً چمگادڑ جو ابو حنیفہ کے نزدیک پاک ہے۔ وغیرہ میں مشترک ہے حالانکہ بدبو اور کراہت طبع سے لازم آتا ہے۔ کہ مطلقاً اس سے اجتناب کرنا چاہیئے۔ خواہ اس کی نجاست کے قائل ہونیکی رو سے ہو۔ یا بطریق احتیاط۔ اور یہ معلوم ہو چکا ہے۔ کہ اسکی نجاست کے ساقط کرنیوالے علماء اس سے اجتناب کرنیکو اولیٰ اور انسب جانتے ہیں چنانچہ کتاب جامع صاحبقرانی میں اس کی تصریح کی گئی ہے۔ اور فتاوےٰ عالمگیریہ میں مرقوم ہے بول الخفاش وخرؤہ لا یفسد الماء والثوب (چمگادڑ کا پیشاب اور اس کا فضلہ پانی اور کپڑے کو نجس نہیں کرتا) اور شرح منظومہ میں ہے وامّا خرءُ الطیور المحرم اکلہا کالصقر والبازی والعقاب والنسر ونحوہا ففیہ الخلاف علی عکس الخلاف فی الارواث ای نجاسۃ خفیفۃ عند ابی حنیفۃ غلیظۃ عندہما فی روایۃ الہندوانی وفی روایۃ الشیخ الکرخی انہ طاہر عند ابی حنیفۃ وعند ابی یوسف نجس بنجاسۃ غلیظۃ عند محمد ودلیل النجاسۃ انہ مستحیل غیرہ طبع الحیوان الی نتن وفساد ولا یعم بہ البلوی لانتفاء المخالطۃ ودلیل خفۃ النجاسۃ انہا تذرق من الہواء فالاحتراز غیر ممکن فخففت للضرورۃ ودلیل الطہارۃ ان صیانۃ الاوانی عنہ متعذرۃ فوجب اسقاط نجاستہ دفعاً للحرج انتہیٰ۔ یعنی لیکن غیر ماکول اللحم پرندوں (جن کا گوشت کھانا حرام ہے) مثلاً شکرہ۔ باز۔ عقاب اور کرگس وغیرہ کی بیٹ کے بارے میں جو اختلاف ہے۔ وہ اس اختلاف کے برعکس ہے جو ارواث (سرگین) میں ہے۔ یعنی اسکی نجاست ابو حنیفہ کے نزدیک خفیفہ ہے۔ یعنی اگر کپڑے۔ ردا۔ پگڑی۔ اور موزہ کا چوتھائی حصہ اس سے آلودہ ہو جائے۔ تو اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں۔ اور اسکے دونو صاحبوں کے نزدیک روایت ہندوانی کیموافق نجاست غلیظہ ہے اور شیخ کرخی کی روایت کیموافق ان جانوروں کی بیٹ ابو حنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک پاک ہے۔ اور محمدؒ کے نزدیک نجس ہے یہ نجاست خفیفہ۔ اور اسکی نجاست کی دلیل یہ ہے کہ بیٹ استحالہ یافتہ ہے۔ اور حیوان کی طبیعت نے اس کو نتن (گندگی) اور فساد کی طرف تغیر دیا ہے اور ان طیور میں مخالطت اور میل جول کے منتفی ہونیکی وجہ سے اسکی تکلیف عام نہیں ہے۔ اور تخفیف نجاست کی دلیل یہ ہے۔ کہ یہ جانور ہوا سے بیٹ ڈالتے ہیں۔ اور اس سے بچنا ممکن نہیں۔ اسلئے ضرورت کیوجہ سے تخفیف اور اذن کا حکم دیا گیا۔ اور اسکی طہارت کی دلیل یہ ہے۔ کہ اس

صفحہ ۷۴

سے ظروف کی حفاظت متعذر اور مشکل ہے۔ اسلئے حرج اور تنگی کو دفع کرنیکی غرض سے نجاست کا ساقط
کرنا واجب ہے۔ بلکہ چوہے کا پیشاب جس کی بدبُو اور پلیدی سخت اور شدید ہے۔ ابو حنیفہ کے نزدیک
اسمیں بھی تخفیف واقع ہوئی ہے۔ فتاوےٰ بزازیہ میں مذکور ہے قال الامام الھندوانی بولھا یعفی
فی الثیاب لدخولھا تحت طیہ لا فی الماء لعدم الضرورۃ (امام ہندوانی کا قول ہے۔ کہ چوہے کا
پیشاب کپڑوں میں معفو ہے اسلئے کہ وہ اس کی تہ میں داخل ہوتا ہے۔ اور پانی میں عدم ضرورت کے
سبب معاف نہیں) اور مالک اور احمد بن حنبل کے نزدیک آبی کتّے۔ آبی سور اور آبی آدمی کا فضلہ
اور گوہ پاک اور طاہر ہے۔ کیونکہ یہ حیوانات ان کے مذہب کیموافق حلال ہیں۔ اور حلال گوشت
جانوروں کا فضلہ پاک ہوتا ہے۔ کتاب حمۃ للامۃ فی اختلاف الائمۃ میں مرقوم ہے قال مالک
یوکل السمک وغیرہ حتی السرطان والضفدع وکلب الماء وخنزیرہ لکنہ کرہ الخنزیر وقال احمد
یوکل ما فی البحر الا التمساح والضفدع والکوسج ویفتقر عندہ غیر السمک الی الزکوۃ کخنزیر البحر و
کلبہ وانسانہ انتھیٰ (مالک کا قول ہے۔ کہ مچھلی وغیرہ یہانتک کہ سرطان (کیکڑا) مینڈک۔ پانی
کا کتا۔ بحری سُور کھائے جاتے ہیں لیکن سُور سے کراہت کی ہے۔ اور احمد حنبل کا قول ہے۔ کہ جو
جانور سمندر میں ہیں سب کھائے جاتے ہیں مگر مچھ۔ مینڈک۔ کوسہ (ایک قسم کی مچھلی) کے سوا اور
مچھلی کے سوا اور جانوروں مثلاً بحری سُور۔ کتّا اور انسان کو اس کے نزدیک ذبح کرنیکی ضرورت ہے)
فاضل اجل نور الدین ابو الحسن شاذلی جو اہل سنت کے فضلائے و عرفائے معتبرین میں سے ہے
مقدمہ غریبہ فی فقہ مالکیہ کی شرح میں فرماتے ہیں۔ لبن مباح الاکل طاھر وکذا بولہ (جس جانور
کا کھانا مباح ہے۔ اسکا دودھ پاک ہے۔ اور اسی طرح اس کا پیشاب بھی) بلکہ انسان غیر بحری کے
شیر خوار بچے کا (جو ابھی کھانا نہ کھاتا ہو) گوہ بھی بعض مالکیہ کے نزدیک پاک ہے۔ شرح منظومہ میں
مذکور ہے سور الخنزیر طاھر طھور عند مالک لانہ لم یتغیر بلعابہ احدا وصاف الماء وفی سور
الکلب قال ایضاً بھذا وقیل لانہ من الطوافین علینا کالھرۃ وقیل لان لحمہ ماکول عندہ
(سوٗر کا جھوٹا پانی مالک کے نزدیک پاک و پاکیزہ ہے۔ کیونکہ اسکے لعاب سے پانی کے کسی صفت
میں تبدیلی نہیں ہوتی۔ اور کتّے کے جھوٹے پانی کے بارے میں بھی اس کا یہی قول ہے۔ اور کہتے
ہیں۔ کہ اس قول کی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ ہمارے آس پاس پھرنیوالے جانوروں سے ہے۔ جیسے
بلّی۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ اسکی وجہ یہ ہے کہ اس کا گوشت اس کے نزدیک کھایا جاتا ہے۔)
اور فتح الباری میں حدیث مرّ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بحایط من حیطان المدینۃ او مکۃ

فسمع صوت الشابین یعذبان فی قبورھما الحدیث (آنحضرت صلعم مدینہ یا مکہ کے کسی قبرستان سے گزرے۔ وہاں حضرت نے دو جوانوں کی آواز سنی جن کو انکی قبروں میں عذاب کیا جاتا تھا الخ کی شرح کے ضمن میں بیان کیا ہے وفی الجواھر للمالکیۃ ان البول والعذرۃ من بنی آدم الآکلین للطعام نجسان طاھران من کل حیوان مباح الاکل ومکروھان من المکروہ اکلہ وقیل بل نجسان انتھی (جواہر مالکیہ میں ہے کہ کھانا کھانیوالے آدمیوں کا پیشاب وپائخانہ دونو نجس ہیں جس جانور کا کھانا مباح اور حلال ہو۔ اسکی دونو چیزیں طاہر ہیں۔ اور جن کا کھانا مکروہ ہے انکی دونو چیزیں مکروہ۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ بلکہ دونو نجس ہیں)

الحاصل مرغ خانگی کا فضلہ ماکول اللحم پرندوں کے فضلہ کی طہارت میں داخل ہو۔ اور علم تکلیف۔ کثرت مخالطت زیادتی طواف وگردش۔ گھروں میں پھرنا۔ حرج وتنگی کا لازم ہونا اور اس سے حفاظت وصیانت کا متعذر اور مشکل ہونا۔ جو اسقاط نجاست کی دلیلیں ہیں۔ وہ مرغ خانگی کے فضلہ کو بھی شامل ہیں۔ بلکہ یہ امور مذکورہ اس میں اور جانوروں کی نسبت زیادہ تر سخت وشدید ہیں۔ پس اس کی نجاست کے ساقط کرنیکا قول قواعد اصول کیمطابق ہے۔ اور اس سے کسی قسم کی شناعت لازم نہیں آتی۔ اور جبکہ کبوتر، تیتر، مور، عقاب، باز، شکرہ، گرگس چمگادڑ کی بیٹ چوہے کا پیشاب ورسگ آبی، خنزیر آبی۔ آدم آبی کا گوہ اور شیر خوار بچہ کا پاخانہ پاک اور طاہر ہو۔ تو اس حالت میں اگر مرغ خانگی کے فضلے کی نجاست بھی ساقط الاعتبار اور غیر معتبر ہو۔ تو اس سے کیا شناعت اور قباحت لازم آسکتی ہے؟۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مالک اور احمد حنبل مرغ خانگی کے فضلہ کی طہارت کے قائل ہیں۔ کتاب مفترق ومتفق میں جو افصاح کے نام سے مشہور ہے۔ مذکور ہے اختلفوا فی روث مایوکل لحمہ وبولہ فقال مالک واحمد فی المشھور عنہ انہ طاھر وقال الشافعی ھو نجس علی الطلاق واتفقوا علی ان روث ما یوکل لحمہ نجس الا ابا حنیفۃ فانہ یری ان ذرق سباع الطیور کالبازی والصقر والباشق وغیرہ طاھر انتھی (ماکول اللحم حیوانات کے فضلے اور پیشاب کے باب میں اختلاف ہو۔ مالک اور احمد کا حسب (روایت مشہورہ) یہ قول ہے۔ کہ وہ طاہر ہیں۔ اور شافعی کے نزدیک مطلقاً نجس ہیں۔ اور اس پر سب کا اتفاق ہے۔ کہ غیر ماکول اللحم حیوانات کا فضلہ نجس ہو۔ سوا ابوحنیفہ کے کہ انکی رائے میں شکاری پرندوں باز، شکرہ اور باشا وغیرہ کا فضلہ طاہر ہے) اسلئے کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ ماکول اللحم کے فضلہ کو مطلقاً طاہر جاننا اور کسی حیوان کو مستثنے نہ کرنا

اس امر کی قوی دلیل ہے۔ کہ مالکیہ اور احمد کے نزدیک سب کول اللحم حیوانات کے فضلے اور بیٹھیں پاک ہیں۔ اور جواہر مالکیہ کی عبارت کا اطلاق بھی اس امر کا موئید ہے۔ پس امامیہ کو خاص طور پر تشنیع کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ واللہ ولی التوفیق۔

قول مصنف تحفہ ان کے نزدیک تمام چہرے کا دہونا فرض نہیں ہے۔ حالانکہ نص قرآنی تمام چہرے کے دھونے پر دلالت کرتا ہے۔ قولہ فاغسلوا وجوھکم (تم اپنے چہروں کو دھوؤ) انھوں نے مقرر کیا ہے۔ کہ اسقدر چہرے کا دہونا فرض ہے جو انگوٹھے اور بیچ کی انگلی کے درمیان آجائے۔ جبکہ انکو پیشانی کے اوپر سے نیچے کی طرف کھینچیں اور اس اندازے کی شریعت میں کچھ اصل نہیں ہے۔ اور نہ آئمہ سے اس باب میں کوئی روایت وارد ہے۔ اور امیر المومنین علیہ السلام نے جب جبۂ کوفہ میں پیغمبر صلعم کے وضو کو ذکر کیا۔ تو تمام چہرے کو دہویا۔ اور ہزار ہا لوگوں نے دیکھا۔ اور روایت کیا۔ اور اس اندازے کے باطل ہونیکی دلیل یہ ہے۔ کہ اگر انگوٹھے اور بیچ کی انگلی کو پھیلا کر اوپر سے نیچے کیطرف کھینچیں۔ جب ٹھوڑی کے قریب پہنچیں گے۔ تو دونو طرف سے گلے کے کچھ حصے کو بھی احاطہ کر لینگے۔ پس گلے کے اس حصے کا دہونا بھی فرض ہوگا۔ حالانکہ گلے کو کوئی شخص چہرے میں شمار نہیں کرتا۔ اور اگر دونو انگلیوں کو چہرے کے مقابل پھیلائیں۔ اور آہستہ آہستہ سکیڑیں پس کچھ بھی معلوم نہ ہوا۔ کہ سکیڑنیکی حد کیا ہے؟ اور تقدیرات شرعیہ مکلفین کے اعلام اور خبردار کرنیکے لیئے ہیں۔ نہ کہ تخبیل کیواسطے انتہی کلامہ۔

جواب باصواب یہ تحدید (حد بندی) اور تقدیر (اندازہ) اس حدیث صحیح سے ماخوذ ہے۔ جو زرارہ بن اعین نے حضرت امام ہمام ابو جعفر محمد باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال قلت لہ اخبرنی عن حد الوجہ الذی ینبغی ان یوضأ الذی قال اللہ عزوجل فقال الوجہ الذی امر اللہ عزوجل بغسلہ الذی لا ینبغی لاحد ان یزید علیہ ولا ینقص منہ ان زاد علیہ لم یوجر وان انقص اثم مادارت علیہ الوسطی و الابہام من قصاص شعر الراس الی الذقن وما حوت علیہ الاصبعان مستدیرا فھو من الوجہ وما سوے ذلک فلیس من الوجہ فقلت لہ الصداغ من الوجہ فقال لا قال زرارہ قلت لہ ارایت ما احاط بہ الشعر فقال کلما احاط بہ الشعر فلیس علی العباد ان یطلبوہ ولا ان یبحثوا عنہ ولکن یجری علیہ الماء۔ زرارہ بیان کرتا ہے کہ میں نے حضرتؑ

صفحہ ۴۷ بحث وضو

حدیث وضو

کیخدمت میں عرض کی۔ کہ چہرہ کی حد بیان فرمائیں جسکو وضو میں دہونا ضروری ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے قرآن میں ارشاد فرمایا ہے فاغسلوا وجوھکم (تم اپنے چہروں کو دہوؤ) پس حضرت علیہ السّلام نے فرمایا۔ کہ وہ چہرہ جس کے دہونیکا خدا نے امر فرمایا ہے۔ نہ تو اس پر زیادہ کرنا چاہیئے اور نہ کم، کیونکہ اگر اس پر زیادہ کرینگے تو اس میں کچھ اثر و ثواب نہ ملیگا۔ اور ایک فعل عبث ولغو کے مرتکب ہونگے۔ اور اگر اس مقدار سے کم کرینگے تو گنہگار ہونگے اور وضو باطل ہو جائیگا (بالوں کے اُگنے کیجگہ سے ٹھوڑی تک جس حصے پر انگوٹھا اور درمیانی انگلی کشادہ ہو کر پھر جائیں۔ اور جس پر دونو انگلیاں دائرہ کی صورت میں حاوی ہو جائیں۔ وہ چہرہ ہے اور اس کے سوا چہرہ میں داخل نہیں) زرارہ بیان کرتا ہے کہ میں نے عرض کی۔ کہ آیا صدغ۔ یعنی کنپٹی بھی چہرہ میں داخل ہے اور اس کو دہونا چاہیئے؟ حضرتؑ نے فرمایا کہ نہیں۔ زرارہ کہتا ہے۔ کہ میں نے گذارش کی۔ کہ فرمائیے جس حصّہ کو بالوں نے گھیر لیا ہے۔ کیا اسکو بھی دہونا لازم ہے۔ حضرتؑ نے فرمایا۔ چہرے کے جس حصّہ کو بالوں نے گھیر لیا ہے۔ اور اسکی تہ نظر نہیں آتی۔ پس بندوں پر لازم نہیں ہے۔ کہ اسکی طلب یا تفتیش کریں۔ لیکن پانی کو بالوں پر جاری کریں۔ اور جو تحدید وحد بندی کی مقدار کہ اس حدیث شریف میں وارد ہے۔ اسمیں کسیقدر اختلاف ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ اسکی مقدار یہ ہے۔ کہ جس پر انگوٹھا اور بیچ کی انگلی بالوں کے اُگنے کی جگہ سے لیکر ٹھوڑی تک پھرے۔ اور جس پر دو انگلیاں دائرے کی صورت میں پھر جائیں۔ وہ چہرہ ہے۔ اور جو حصہ اس سے باہر رہجائے۔ وہ چہرہ نہیں ہے۔ چونکہ بیچ کی انگلی اور انگوٹھے کی درمیانی کشادگی غالباً اس خط وہمی کے برابر ہوتی ہے جو بالوں کے اُگنے کیجگہ سے ذقن یعنی ٹھوڑی تک ہوتا ہے۔ اس بنا پر خط طولی اور خط عرضی دائرہ کے دو قطروں کی مانند ہونگے جس کا مرکز چہرہ کا درمیانی حصّہ ہے۔ اور جب اس کے وسط کو ساکن فرض کیا جائے۔ اور اس خط کو خود اُسی پر حرکت دیں۔ کہ نیچے والا کنارہ اوپر چلا جائے۔ اور اوپر والا نیچے۔ اور دائرہ کی شکل اس سے پیدا ہو جائے پس چہرہ کی وہ مقدار جو اس دائرے سے محدود ہے۔ اس کا دہونا وضو میں واجب ہے۔ یہ تحدید امامیہ کے بعض علمائے متقدمین کے کلام سے ثابت ہوتی ہے۔ اور اسی کو شیخ بہائی قدس سرہ نے اختیار کی ہے اور اپنی کتابوں میں اس کو تقویت دی ہے۔ اور اگر دونو انگلیوں کی کشادگی کے خط عرضی کو جو اس خط طولی کا جو سر کے بالوں کے اُگنے کیجگہ کے وسط اور ٹھوڑی کی وسط سے گذرتا ہے۔ مغائر فرض کریں۔ جیسا کہ جمہور علمائے امامیہ کا قول ہے پھر بھی یہ تحدید مذکور بالا

صفحہ ۹۵

چہرہ کی حدبندی

کے قریب قریب ہوگی۔ کیونکہ اس صورت میں اگر خط جو دونوں انگلیوں کے درمیانی کشادگی کے
برابر ہے مستقیم طور پر چہرہ کی سطح پر گزرتا تو البتہ دونو تحدیدوں میں فاحش تفاوت متحقق ہوتا لیکن
خط عرضی مذکور سطح رُو پر گذرتے۔ اور چہرے پر کھینچتے وقت ناک کے بیچ میں حائل ہوجانیکی وجہ
سے راہ استقامت وراستی سے منحرف ہوکر انحنا اور کجی کی طرف مائل ہوجاتا ہے۔ یعنی چونکہ چہرے
کے درمیان ناک واقع ہے۔ اور انگلیاں جو چہرے پر پھرتی ہیں۔ وہ طرفین سے خط مستقیم میں بیچ
کیطرف نہیں آتیں۔ بلکہ طرفین سے دائرہ طولانی کی شکل میں بیچ کو آتی ہیں۔ اسلئے دونو تحدیدوں
میں زیادہ تفاوت متحقق نہیں ہوتا۔ اس بنا پر چہرے کی تحدید کی مقدار وہ ہے جس پر انگوٹھا اور
وسطی انگلی عرض چہرہ میں۔ اور بالوں کے اگنے کی جگہ سے ٹھوڑی تک چہرہ کے طول میں گردش کرتی
اور پھرتی ہے۔ پس جس پر دونو انگلیاں دائرے کی شکل میں پھرتی ہیں۔ وہ چہرہ ہے۔ اور اسکے سوا
طول اور عرض میں جو حصہ ان مقامات سے باہر ہے۔ وہ چہرے میں داخل نہیں ہے۔ الغرض
اگر بالوں کے اگنے کیجگہ کی ابتدا سے اسکے درمیان سے انگوٹھے اور وسطی انگلی کو رکھیں اور نیچے کو لائیں
یا وسط طولی کو ساکن فرض کرکے خود اپنے اوپراوپر کیطرف سے حرکت دیں۔ تو نزعتان جن کو
موضع تحذیف بھی کہتے ہیں۔ اور وہ ناصیہ یعنی پیش سر کے بالوں کی دو طرفوں کی دو سفیدیاں ہیں
حد سے باہر نکل جاتی ہیں۔ اور پیشانی داخل ہوجاتی ہے۔ اور وہ بلندی ہے۔ اور اسکی دونو طرفوں
میں جو گڑھا ہے۔ اور صدغ تک نہیں پہنچا ہے۔ اسکو جبین کہتے ہیں۔ اور دونو جو جبینیں کہلاتی ہیں
چہرے میں داخل ہوجاتی ہیں۔ اور چار چیزیں جن سے چہرے کو محدود کیا ہے۔ ان میں سے ایک
صدغ ہے جو کان کے اوپر والے حصے کے مقابل سے کان کی جڑ تک ہے۔ اور وہ اُبھری ہوئی چیز
ہے۔ جو آگے کو نکلی ہوئی ہے۔ اور اُس پر بال ہوتے ہیں۔ جو سر کے بالوں میں داخل ہیں۔ اور بچوں
کی زلفیں انہی بالوں سے رکھی جاتی ہیں۔ اور عام لوگ اس کو شقیقہ کہتے ہیں۔ دوسری چیز عذار
(رخسارہ) ہے۔ جو کان کی جڑ سے لیکر نرمۂ گوش یعنی کان کی لَو تک ہے۔ اور زلف۔ ڈاڑھی سے
پہلے اس پر داخل ہوتی ہے۔ تیسری چیز عارض ہے۔ جو نرمۂ گوش کے بیچوں بیچ سے شروع ہے۔ چوتھی
چیز وہ سفیدی ہے جو عذار اور گوش کے بیچ میں ہے۔ اور بال اُس پر نہیں اُگتے۔ اکثر یہ چاروں
چیزیں بلکہ اکثر لوگوں میں سب کی سب چہرہ کی حد سے باہر ہوتی ہیں۔ ان ہر دو تحدید کی بنا
پر اس تحدید میں وہ بات بہت قریب ہے۔ جسکے بعض علماء قائل ہیں۔ کہ عرض کی حد مطلقاً عذار
سے عذار تک ہے۔ اور تمام علماء کا اس بات پر اتفاق ہے۔ کہ یہ تحدید مستوی الخلقت انسانوں

کے لحاظ سے کیگینی ہے۔ یعنی جن کے ہاتھ اور چہرے باہم متناسب ہوں۔ پس جس شخص کا چہرہ تو
بہت فراخ اور لمبا چوڑا ہو۔ اور ہاتھ نسبتاً چھوٹا ہو۔ اسکو مستوی الخلقت انسان کی طرف رجوع
کرنی چاہیئے۔ اور دیکھنا چاہیئے کہ اُن کا چہرہ کسقدر دھویا جاتا ہے۔ اور طرفین سے کان کیساتھ کتنا
حصّہ باقی رہتا ہے۔ چہرہ سے اس باقی حصّے کی نسبت لگا کر اپنے اتنے حصّے کو نہ دہوئے گا۔ مثلاً
اکثر اوقات ہر طرف سے دو انگل سے کم باقی رہتا ہے۔ اور دیکھتا ہے کہ ان کا چہرہ کسقدر رہی۔ اسی
نسبت سے چہرہ کی طرفین کو چھوڑ دے۔ اور درمیانی حصّے کو دہوئے۔ اسی طرح اسکے برعکس
اگر کسی شخص کی انگلیاں بڑی بڑی ہوں۔ اور چہرہ چھوٹا ہو۔ کہ اسکی انگلیاں کانوں تک پہنچتی
ہوں۔ یا کانوں سے بھی گذر جاتی ہوں۔ اسکو یہ ساری جگہ دہونی ضروری نہیں۔ بلکہ مستوی
الخلقت چہرے کی نسبت کے لحاظ سے دونو طرف جگہ چھوڑنی چاہیئے۔ پس اس بنا پر عذار اور
عارض کا جو حصّہ دونو انگلیوں کے نیچے آجائے۔ اس کو دہونا ضروری ہے۔ اور جو حصہ باہر
رہجائے۔ اس کو نہ دہونا چاہیئے اسی طرح انزع اور اغم کو بھی مستوی الخلقت انسان کیطرف رجوع
کرنا ضروری ہے۔ انزع وہ شخص ہے جس کے سر کے اگلے حصّے کے بال پیشانی سے بہت اونچے
ہو کر نکلے ہوں (یعنی پیش سر کا اگلا حصّہ بالوں سے خالی ہو) اور اغم اس شخص کو کہتے ہیں جس کے
پیش سر کے بالوں نے پیشانی کا کچھ حصّہ گھیر لیا ہو۔ یہ دونوں شخص بھی بدستور سابق مستوی الخلقت
انسان کی طرف رجوع کرینگے۔ اور اغم ان بالوں کو دہوئے گا جو بڑھکر نکلے ہیں اور مستوی الخلقت
کی حالت اکثر اوقات یہ ہوتی ہے۔ کہ انکی پیشانی ساڑھے تین انگل ہوتی ہے پس انزع اسی مقدار کو
دھوتا ہے۔ اور اس سے اوپر کے حصّہ کو نہیں دھوتا۔ شرح الفقیہ میں ایسا ہی مرقوم ہے۔ جبکہ یہ
مطالب آئینۂ خیال میں منطبع اور منتقش ہو گئے۔ تو اب جاننا چاہیئے۔ کہ فاضل مصنف نے اس مقام
میں جو افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ نص قرآنی تمام چہرے کے دہونے پر دلالت
کرتا ہے اور امامیہ کے نزدیک تمام چہرہ کا دہونا فرض نہیں ہے۔ سو اسکے جواب میں عرض ہے۔ کہ نص
قرآنی تمام چہرہ دہونیکے فرض ہونے پر صریحاً دلالت نہیں کرتا۔ اور امامیہ کی تحدید اسکے مخالف نہیں
مصنف کا یہ قول محض باطل ہے۔ کیونکہ کلام الہی زیادہ سے زیادہ جس امر پر دلالت کرتا ہے۔ وہ
وجہ یعنی چہرے کا دہونا ہے۔ اور وجہ جیسا کہ علمائے فریقین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ مواجہت
سے ماخوذ ہے۔ اور جن مقامات کو علمائے امامیہ نے چہرے کی مفروض الغسل (جس جگہ کا دہونا

فرض کیا گیا ہے) حد سے خارج کیا ہے۔ وہ باہم خطاب کرتے اور بالمواجہ ہونیکی حالت میں انسان کے مواجہ یعنی سامنے نہیں ہوتے۔ خصوصاً ملتحی یعنی ریش دار ہونیکی صورت میں۔ یہی سبب ہے۔ کہ ابویوسف اس بات کے قائل ہیں۔ کہ عذار اور گوش کے مابین کی سفیدی چہرہ میں داخل نہیں۔ کیونکہ ڈاڑھی نکل آنیکے وقت وہ انسان کے مواجہ اور سامنے نہیں ہوتی

وجہ دوم - یہ کہ اکثر علمائے شریعت نے اس امر کی تصریح فرمائی ہے۔ کہ چہرے کے دھونے میں اس مقدار کا دہونا فرض ہے جو تخاطب یعنی باہم خطاب کرنیکی حالت میں انسان کے مواجہ اور سامنے ہو اور امامیہ کی تحدید چہرے کی اس مقدار کو ظاہر کرتی ہے۔ جو حالتِ تخاطب میں انسان کے مواجہ ہوتی ہے۔ پس مصنف کا یہ قول بھی کہ "اس تقدیر اور حد بندی کی شریعت میں کچھ بھی اصل نہیں ہے" مدفوع اور باطل ہے۔

وجہ سوم - یہ کہ مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ آئمہ علیہم السّلام سے اس تحدید کے بارے میں کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ نہایت تعجب خیز امر ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا عدم ورود روایت سے منشا یہ ہے کہ بطریق اہلسنت کوئی روایت اس باب میں وارد نہیں ہوئی۔ سو اسکو ہم تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس سے امامیہ کو کسی قسم کا ضرر نہیں پہنچ سکتا۔ اور اگر مدعا یہ ہے کہ بطریق امامیہ کوئی روایت وارد نہیں ہوئی۔ تو یہ غیر مسلم ہے۔ کسی طرح قابل تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ آئمہ علیہم السّلام کی روایات کے عالم ان حضراتؑ کے اصحاب و اتباع اور شیعہ اور پیروکار ہیں۔ جیسے ابو حنیفہ احمد شافعی اور مالک کی روایات کے عالم ان کے اصحاب و اتباع ہیں۔ اور جو روایات تحدید مذکور کو شامل اور متضمن ہے۔ وہ روایات مشہورہ سے ہے۔ اور کتب امامیہ میں محفوظ او مسطور ہے۔ اور کتب احادیث امامیہ کے اکثر مؤلفین نے اس کی تخریج کی ہے۔ اور اپنی اپنی تالیفات میں درج کیا ہے۔ تعجب کا مقام ہے کہ مصنف علام اکثر اعیان و اشراف کے سامنے دعوے کیا کرتے ہیں۔ کہ طریقہ امامیہ کی تین سو کتابیں میرے مطالعہ میں آچکی ہیں کیا ان کتابوں میں کہیں یہ حدیث نظر اقدس سے نہیں گذری۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ ان کتابوں کے مطالعہ فرمانے وقت بے حسی کا پردہ بصر و بصیرت جناب پر پڑجاتا ہوگا یا ان کتابوں کی رویت یعنی دیکھنے سے یہ مراد ہوگی۔ کہ کسی امیر کے کتب خانہ میں وہ کتابیں رکھی ہوئی دیکھی ہونگی۔ نہ کہ ان کا مطالعہ فرمایا ہوگا۔ اس صورت میں کسی قسم کا اشکال واقع نہیں ہوتا۔

وجہ چہارم - یہ کہ رحبۂ کوفہ میں وضوئے رسولؐ کرتے وقت حضرت امیرالمومنین علیہ السلام کا

عدم ورود روایت کا جواب

تمام چہرہ کا دہونا ممنوع ہے۔ اور کسی طرح ثابت نہیں۔ صرف اتنا ہی ثابت ہے۔ کہ حضرتؑ نے غسلِ
وجہ فرمایا یعنی چہرے کو دھویا۔ اگر ہم بالفرض تسلیم بھی کرلیں۔ کہ حضرتؑ امیر نے تمام چہرے کو دھویا
تو بھی اس تحدید امامیہ کے منافی نہیں ہوسکتا۔ کیونکہ اس تحدید سے یہ غرض ہے۔ کہ چہرے کی وہ حد
بیان کیجائے۔ جو مفروضۃ الغسل ہے یعنی جس کا دہونا فرض ہے۔ نیز یہ بھی جائز ہے۔ کہ امیر المومنین
علیہ السلام نے بطریق مندوب و احتیاط تمام چہرے کو دھویا ہو۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو دلیل بُطلان یعنی باطل ہونیکی دلیل تحریر فرمائی ہے۔ وہ نہایت
ضعیف اور باطل ہے۔ کیونکہ شخص غیر محصل کے نزدیک صورتِ مسئلہ کا منکشف نہونا۔ اور عبارت
کے معنی کا غیر واضح رہنا حقیقت اور نفس الامر میں اس مسئلے کے باطل ہونیکی دلیل نہیں ہوا کرتی۔ اور
پیشتر ذکر ہوچکا ہے۔ کہ اس روایت سے چہرے کی تحدید نہایت متانت اور خوبی سے مستنبط
ہوتی ہے۔ کیونکہ چہرے کی حد جس کا دہونا فرض ہے۔ اس روایت کے موافق یہ ہے۔ کہ جب
خط عرضی کو جس کی مقدار دو نو انگلیوں (انگوٹھا اور وسطی انگلی) کی درمیانی کشادگی کے برابر ہے
اور وہ غالباً اس خط طولی کے مساوی اور برابر ہوتا ہے۔ جو پیشانی کے بالوں کے اگنے کیجگہ سے ٹھوڑی
تک گذرتا ہے ساکن الوسط فرض کر کے خود اپنے اوپر حرکت دیں۔ تو ایک دائرہ پیدا ہوگا چہرہ
کی جو مقدار کہ اس دائرے کے محیط سے گھیری جائیگی۔ وہ حد وجہ یعنی چہرے کی حد ہے جس کا دہونا
فرض ہے۔ یا خط عرضی کو جو دونو انگلیونکی کشادگی کے درمیانی فاصلے کے برابر ہے۔ اوپر سے نیچے
کو کھینچیں اور اس طرح سکیڑیں۔ کہ انگلیاں یعنی انگوٹھا اور وسطی انگلی دونوں ٹھوڑی کیوسط میں جاکر
باہم ملجائیں اور شبہ دائرہ یعنی دائرے کی سی شکل پیدا ہوجائے۔ وہ مقدار حدِ وجہ یعنی چہرے کی حد ہے
اور ان ہر دو تحدیدوں کیموافق محصل یعنی صاحب علم کے نزدیک فہم مرام اور مطلب فہمی میں کسی
قسم کی تجہیل اور کوئی شبہ نہیں ہوتا۔ اور اس خط محیط سے گلے کا کوئی حصہ بھی گھیرا نہیں جاتا چنانچہ خیال
صحیح اس پر شاہد ہے۔ اور بالفرض اگر اسکو تسلیم بھی کرلیا جائے۔ کہ گلے کا کچھ حصہ اس میں گھر جاتا
ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرینگے کہ یہاں تحدید سے یہ غرض نہیں ہے۔ کہ مقام محدود اپنے
تمام ماسوا مقامات سے متمیز ہوجائے۔ بلکہ مدعا یہ ہے۔ کہ وہ اپنے بعض ماسوا یعنی چہرے کے ان
اجزا سے جدا اور متمیز ہوجائے۔ جن کا دھونا فرض نہیں ہے۔ کیونکہ اسکی غرض یہ ہے۔ کہ چہرے
کے جن اجزا کا دھونا فرض ہے انکی حد بیان کیجائے۔ اور وہ ان اجزا سے جدا اور متمیز ہوجائیں جنکا
دہونا فرض نہیں ہے۔ پس گلے کے بعض حصوں کا داخل ہونا اس میں کسی قسم کا نقص پیدا نہیں کرتا

وضوء المومنین صفحہ ۴۸
[illegible]

اور ان کے داخل ہونیسے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ ان کا دھونا فرض ہے۔ حالانکہ دراصل گلے کے اجزاء چہرے کی حد سے خارج اور باہر ہیں۔ ان کو وجہ یعنی چہرے کے حکم میں داخل کرنا ناموجہ اور سراسر بیوجہ ہے۔

وجہ ششم ۔ یہ کہ اس مقام کے حاشیہ میں جو مفتاح المشکلات سے لکھا ہے "اگر تو یہ کہے کہ کتب امامیہ میں زرارہ کی صحیح روایت میں باقر علیہ السلام سے یہ تحدید ثابت ہے۔ جیساکہ حبل المتین وغیرہ میں موجود ہے تو ہم اسکے جواب میں کہیں گے۔ کہ وہ صحیح روایت زرارہ سے منقول ہے اور زرارہ کا حال معلوم ہے۔ کہ وہ نہایت بدعقیدہ شخص ہے۔ اور آئمہ عظام نے اسکی دروغ گوئی کی تصریح فرمائی ہے۔ اور باوجود ان تمام باتوں کے یہ روایت ان لوگوں کے نزدیک متروک العمل ہے۔ کیونکہ اس روایت میں وجہ یعنی چہرہ کے طول وعرض میں کچھ فرق نہیں کیا حالانکہ یہ تحدید انکے نزدیک طول میں نہیں صرف عرض میں ہے۔ اور اس مقام کو شیخ عاملی کی حبل المتین اور اثنا عشریہ صلوٰۃ کے حواشی میں دیکھنا چاہیئے" انتھیٰ۔ سو یہ تحریر بھی باطل اور مردود ہے کیونکہ زرارہ کا بدعقیدہ ہونا اور آئمہ علیہم السّلام کا اسکی تکذیب کرنا محض غلط اور ممنوع ہے۔ اور بفرض محال اگر اسکو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو اس کا حال بعینہ ایسا ہی ہے۔ جیسے صحاح ستہ کے بعض رجال اور رواۃ کا بدعقیدہ ہونا۔ اور انکے آئمہ کا انکی تکذیب کرنا۔ مثلاً عکرمہ کا حروری (خارجی) ہونا اور ابن عباس کے بیٹے کا اسکی تکذیب کرنا۔ جیساکہ ابواب گذشتہ میں کتاب طبقات تابعین سے نقل کیا گیا۔ جو صاحب چاہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔ حالانکہ صحیح بخاری اس (عکرمہ) کی روایات سے بھری ہوئی ہے۔ اور جیسے کثیر بن عبداللہ کہ ابوداؤد۔ ترمذی اور ابن ماجہ نے اس سے روایت کی ہے۔ اور بخاری نے اسکی حدیث کو الساعۃ التی ترجی یوم الجمعہ میں حسن شمار کیا ہے۔ حالانکہ شافعی نے اسکو ارکان کذب سے شمار کیا ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے رجال مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ کثیر ضعیف الحدیث وقال احمد منکر الحدیث لیس بشیٔ قال ابوحاتم لیس بالمتین قال الشافعی والدارقطنی متروک وحسن البخاری حدیثہ فی الساعۃ التی ترجی یوم الجمعۃ قال الشافعی احد ارکان الکذب قال ابوزرعہ واھی الحدیث لیس بقوی روی لہ ابوداؤد والترمذی وابن ماجہ (کثیر کی حدیث ضعیف ہے۔ اور احمد کا قول ہے۔ کہ اسکی حدیث منکر ہے وہ بالکل ناکارہ ہے۔ ابوحاتم کہتا ہے۔ وہ متین نہیں۔ شافعی اور دارقطنی کا قول ہے کہ وہ متروک ہے۔ اور بخاری فی الساعۃ التی ترجی یوم الجمعہ میں اسکی حدیث کو حسن کہا ہے

شافعی کا قول ہے، کہ وہ ارکان کذب سے ایک رکن ہے۔ ابو زرعہ کہتا ہے، کہ وہ واہی الحدیث ہے
قوی نہیں۔ اس سے ابو داؤد و ترمذی اور ابن ماجہ نے روایت کی ہے۔) اور منجملہ انکے عبد اللہ بن
صالح ابو صالح کاتب لیث بن سعد ہے۔ جو کذب سے متہم تھا۔ اور بخاری اپنی صحیح میں اس سے روایت
کرتا ہے۔ منذری ترہیب و ترغیب میں بیان کرتا ہے۔ قال صالح جزرہ کان ابن معین یوثقہ وھو
عندی یکذب فی الحدیث (صالح جزرہ کا قول ہے، کہ ابن معین اسکی توثیق کرتا تھا۔ اور وہ
میرے نزدیک حدیث میں جھوٹا ہے) منجملہ انکے نعیم بن حماد خزاعی مروزی ہے جو وضع حدیث سے
متہم تھا۔ اور بخاری منفرداً اس سے روایت کرتا ہے۔ منذری نے ترہیب میں کہا ہے نعیم بن
حماد الخزاعی المروزی الامام المشہور قال الازدی کان نعیم یضع الحدیث فی تقویۃ السنۃ
(نعیم بن حماد خزاعی مروزی امام مشہور۔ ازدی کہتا ہے، کہ نعیم سنت کی تقویت کے باب میں حدیث
وضع کیا کرتا تھا) منجملہ انکے عبد اللہ بن لہیعہ ہے۔ جو کاذب مشہور تھا۔ اور مسلم اور ابن حبان اپنی صحاح
میں اس سے روایت کرتے ہیں۔

اور اس روایت کا متروک العمل ہونا (جیسا کہ مصنف نے لکھا ہے) مصنف تحفہ کا ظن فاسد
ہے اور اس مسئلہ میں اقوال امامیہ کی عدم واقفیت سے پیدا ہوا ہے۔ صاحب لوامع صاحبقرانی نے
تصریح فرمائی ہے "کہ تمام علمائے امامیہ نے اس روایت پر عمل کیا ہے۔ اور ایک جماعت کثیر نے
اسکے مضمون پر اجماع کو بیان کیا ہے" اور اس روایت کا حد طولی و عرضی پر مشتمل نہ ہونا بھی غلط
ہے۔ کیونکہ حضرتؑ کے قول ما دارت علیہ الابھام والوسطے (جس جگہ پر انگوٹھا اور وسطی انگلی
پھرے) میں حد عرضی کی طرف اشارہ ہے۔ اور حضرتؑ کے قول من قصاص شعر الراس الی الذقن
(سر کے بالوں کے اُگنے کی جگہ سے ٹھوڑی تک) میں حد طولی کی طرف اشارہ فرمایا گیا ہے۔ اسکا
نتیجہ یہ ہے۔ چونکہ غالباً اکثر لوگوں میں خط عرضی جو دونوں انگلیوں کی درمیانی کشادگی ہے۔ خط طولی
کے مساوی ہوتا ہے۔ جو بال اُگنے کی جگہ سے ٹھوڑی تک گزرتا ہے۔ اسلئے شیخ بہائی قدس
سرہ اور بعض علمائے متقدمین نے دونوں خطوں کے مختلف ہونیکی وجہ سے انکی مغائرت
کے قائل ہوئے ہیں۔ اور مصنف نے جو یہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ اس مقام کو حبل المتین اور اثنا عشریہ
صلوٰۃ کے حواشی میں دیکھنا چاہئے" سو ہم نے جناب کے حکم کی تعمیل کی۔ اور ان کتابوں کو
دیکھا لیکن کوئی ایسی چیز وہاں نظر نہ آئی۔ جو ہمارے حق میں مضر اور جناب کے حق میں مفید ہو
جو صاحب نظر غور سے ان عبارات کا مطالعہ فرمائیں گے۔ اُن پر صاف واضح اور لائح

ہو جائے گا۔

وجہ ہفتم۔ یہ کہ تمام چہرہ کو نہ دھونا اور تمام چہرہ دہونیکا واجب نہ ہونا کچھ امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ کچھ علمائے اہلسنت بھی اسکے قائل ہیں۔ فتح الباری میں مذکور ہے فحدّہ طولاً من منابت الشعر المعتاد الی الذقن وقولہ المعتاد احتراز عن الاغم والانزع واختلف المذهب فی عرض الوجہ علی اربعۃ اقوال فقیل من الاذن الی الاذن وقیل من العذار الی العذار وقیل من العذار الی العذار فی حق الملتحی ومن الاذن الی الاذن فی حق الامرد والقول الرابع ان غسل البیاض الذی بین الصدغ والاذن سنۃ (پس اس کی حد طول میں عادتاً بال اُگنے کیجگہ سے ٹھوڑی تک ہے۔ اور اس قول میں لفظ معتاد سے اغم اور انزع سے احتراز کرنا مراد ہے۔ اور چہرہ کے عرض میں چار قول مختلف ہیں۔ بعض کا قول ہے۔ کہ کان سے کان تک۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ عذار سے عذار تک۔ اور بعض یوں کہتے ہیں کہ ڈاڑہی والے کے لئے تو عذار سے عذار تک۔ اور بے ریش کیلئے کان سے کان تک۔ اور چوتھا قول یہ ہے۔ کہ جو سفیدی صُدغ اور کان کے مابین ہے۔ اس کا دہونا سنت ہے)۔ بلکہ ابو یوسف کا یہ قول ہے کہ ریش دار شخص کیلئے بھی تمام چہرہ کا دہونا واجب نہیں ہے۔ اور عذارین کے دہونیکو واجب نہیں جانتے ہیں۔ شرح وقایہ میں مرقوم ہے فرض الوضو غسل الوجہ من الشعر ای من قصاص شعر الراس وھو منتھی منبت شعر الراس الی الاذن فیکون ما بین العذار والاذن داخلاً فی الوجہ کما ھو مذھب ابی حنیفۃ ومحمد فیفرض غسلہ وعلیہ اکثر مشائخنا (پس وضو میں چہرے کا سر کے بالوں کے اُگنے کی جگہ سے جو سر کے بالوں کے اُگنے کا انتہائی مقام ہے کان تک دہونا فرض ہے پس عذار اور کان کا درمیانی حصہ چہرہ میں داخل ہے۔ جیسا کہ ابو حنیفہ اور محمدؒ کا مذہب ہے۔ پس اس کا دہونا فرض ہے۔ اور ہمارے اکثر مشائخ اسی مذہب پر ہیں۔)

چلپی نے اس مقام کے حاشیہ میں ذکر کیا ہے ومعھما الشافعی واحمد بن حنبل دلیل الکل انہ داخل تحت النص الا تری ان غسلہ کان واجباً قبل نبات العذار وھو انما یسقط ما تحتہ فبقی الباقی علی ما کان وعند ابی یوسف لیس بفرض لعدم دخولہ عندہ لان البشرۃ التی تحت الشعر فی العذار اذا لم یجب غسلھا وبلھا فما وراھا وھو البیاض ولی ان لا یجب (اور ان دونوں کیساتھ شافعی اور احمد بن حنبل ہیں۔ ہر ایک کی دلیل یہ ہے۔ کہ وہ نص کے تحت میں ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا۔ کہ اس کا دہونا عذار پر بال اگنے سے پہلے واجب تھا۔ اور اس کے نیچے

حاشیہ: ثابت ہوا کہ تمام چہرہ کو نہ دھونا امامیہ سے مخصوص نہیں
اختلاف اقوال

کا حصّہ دھونیسے ساقط ہو جاتا ہے پس باقی حصّہ پہلے حال پر باقی رہا۔ اور ابو یوسف کے نزدیک فرض نہیں۔ کیونکہ اس کے نزدیک یہ اسمیں داخل نہیں ہے۔ اسکی دلیل یہ ہے۔ کہ جو بشرہ عذار میں بالوں کے نیچے ہے۔ جب اس کا دھونا اور تر کرنا واجب نہیں ہے پس جو اسکے ماسوا ہے۔ اور وہ بیاض یعنی سفیدی ہے۔ بدرجہ اولیٰ اس کا دھونا فرض نہ ہوگا) اور مالک عذار کا دھونا مطلقاً واجب نہیں جانتا۔ نہ تو ڈاڑھی نکلنے کے بعد۔ اور نہ اس سے پہلے۔ چنانچہ حاشیہ چلپی میں اسکی تصریح موجود ہے اور اسکی عبارت یہ ہے وھذا الخلاف اذا ستر اللحیۃ وحالتہ واما فی الامرد والکوسج فیجب اتفاقاً سوے مالکؒ فان عندہ لا یجب غسلہ قبل النبات ایضاً لانہ حد الوجہ بالعذار غالباً۔ انتھیٰ (اور یہ اختلاف اس حالت میں ہے۔ جبکہ ڈاڑھی عذار کو ڈھانپ لے اور حائل ہو جائے۔ لیکن امرد اور کوسہ کے باب میں بالاتفاق دھونا واجب ہے۔ سوا مالک کے کہ اس کے نزدیک عذار کا دھونا ڈاڑھی نکلنے سے پہلے بھی واجب نہیں ہے۔ اسلئے کہ اُسنے غالباً چہرہ کو عذار تک محدود کیا ہے)۔

الغرض اس مسئلہ کو خصائص امامیہ سے شمار کرنا اور اس پر تشنیع کرنا بالکل نادرست اور بلا وجہ ہے۔ اور اس امر کی دلیل ہے۔ کہ مصنف خود اپنے آئمہ کے مذہب سے بالکل بیخبر ہے۔ اور سب بڑھکر تعجّب کی بات یہ ہے۔ کہ حیا و شرم کا نقاب اپنے چہرہ سے اٹھا کر اس قول کے قائلین کو ثقلین کی مخالفت کا الزام دیا جا رہا ہے۔ ان ہذا الشئی عجاب۔

قولِ مُصنفِ تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا حرام ہے۔ اور یہ حکم صریحاً پیغمبرؐ کے مخالف ہے۔ کہ وہ جناب ہمیشہ غسل جنابت میں اوّل وضو فرمایا کرتے تھے۔ بعد ازاں بدن پر پانی ڈالتے تھے۔ چنانچہ تواتر روایات سے ثابت ہے۔ نیز روایات آئمہ کے بھی خلاف ہے روی الکلینی عن محمد بن میسر عن ابی عبد اللہ علیہ السلام والحسن بن سعد عن الحضرمی عن ابی جعفر انھما قالا توضأ ثم یغتسل حین سئلا عن کیفیۃ غسل الجنابۃ۔ انتھیٰ (کلینی نے محمد بن میسر سے اور اس نے ابو عبد اللہ علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ اور حسن بن سعد نے حضرمی سے اور اس نے ابو جعفرؑ سے روایت کی ہے۔ کہ ان دونوں نے فرمایا وضو کرے۔ پھر غسل کرے۔ جبکہ ان دونوں سے غسل جنابت کی کیفیت سے سوال کیا گیا تھا۔)

جوابِ باصواب

اس پر تمام علماء کا اجماع ہے۔ کہ غسل جنابت میں وضو واجب نہیں ہے

بلکہ حنفیہ کے سوا شافعیہ اور دیگر علمائے اُمت کے نزدیک کلّی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا بھی واجب نہیں۔ اور بخاری کا مذہب بھی یہی ہے۔ فتح الباری میں ارشاد فرمایاہے قام الاجماع علی ان الوضوٴ فی غسل الجنابۃ غیر واجب والمضمضۃ والاستنشاق من توابع الوضوٴ فاذا سقط الوضو سقط توابعہ (اس بات پر اجماع قائم ہے۔ کہ غسل جنابت میں وضو واجب نہیں ہے اور مضمضہ (کلّی) اور استنشاق (ناک میں پانی ڈالنا) توابع وضو میں داخل ہیں۔ پس جبکہ وضو ساقط ہو گیا۔ تو اُسکے توابع بھی ساقط ہو گئے) اختلاف فقط اس امر میں ہے کہ غسل جنابت کیساتھ وضو سنت ہے۔ یا نہیں؟ اسکی دو صورتیں ہیں (۱) وضو کا غسل جنابت سے پہلے بجا لانا۔ (۲) اس کا غسل جنابت کے بعد بجا لانا۔ دوسری صورت یعنی وضو کا غسل جنابت کے بعد بجا لانا بموجب احادیث کے جو بطریق فریقین وارد ہیں۔ بدعت ہے۔ لیکن اس باب میں بہ طرق خاصہ احادیث کثیرہ مروی ہیں۔ منجملہ انکے شیخ طوسیؒ نے تہذیب میں عبداللہ ابن سلیمان سے روایت کی ہے قال سمعت ابا عبداللہ علیہ السلام یقول الوضوٴ بعد الغسل بدعۃ (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال الوضو بعد الغسل بدعۃ (فرمایا کہ غسل (جنابت) کے بعد وضو کرنا بدعت ہے) لیکن بہ طرق عامہ منجملہ اُن کے وہ حدیث ہے۔ جو فتح الباری میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے۔ اور اسکی عبارت یہ ہے قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لا یتوضوٴ بعد الغسل رواہ مسلم والاربعۃ یعنی عائشہ نے فرمایا۔ کہ پیغمبر خدا صلعم غسل کرنیکے بعد وضو نہیں فرمایا کرتے تھے۔ اس حدیث کو مسلم اور اصحاب صحاح ستہ میں سے بخاری کے سوا باقی چار شخصوں نے روایت کیا ہے۔ نیز حاکم نے مستدرک میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی الرکعتین قبل صلوٰۃ الغداۃ ولا اراہ یحدث وضوء بعد الغسل (وہ فرماتی ہیں۔ کہ رسولخدا صلعم نماز صبح سے پہلے دو رکعتیں پڑھا کرتے تھے۔ اور میں نے حضرتؐ کو نہیں دیکھا۔ کہ غسل کے بعد وضو فرماتے ہوں) نیز حاکم نے عائشہ سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کان لا یتوضوٴ بعد الغسل (کہ رسولخدا صلعم غسل کے بعد وضو نہ فرماتے تھے) نیز انہی نے ابن عمر سے روایت کی ہے ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم سئل عن الوضوء بعد الغسل فقال وای وضوء افضل من الغسل (کہ آنحضرت صلعم سے غسل کے بعد وضو کرنیکی بابت دریافت کیا گیا۔ فرمایا۔ کونسا وضو

غسل جنابت کے بعد وضو بدعت ہے

غسل سے افضل ہے ؟) نیز طبرانی نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے
من توضأ بعد الغسل فلیس منّا (جو شخص غسل کے بعد وضو کرے وہ ہم سے نہیں ہے) شیخ
جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اس حدیث کو تخریج کیا ہے۔ عبد الرؤف مناوی شرح
میں فرماتے ہیں اے لیس من العاملین المتبعین لمنھاجنا (یعنی فلیس منّا کے معنی یہ ہیں۔ کہ وہ
شخص ہم سے نہیں ہے۔ یعنی ہمارے رستے کی متابعت کرنیوالوں اور اس پر عمل کرنیوالوں میں
سے نہیں ہے) اگرچہ حدیث شریف غسل کے بعد وضو کے ناجائز ہونے پر دلالت کرتی ہے لیکن
اس سے غسل سے پہلے وضو کے جائز نہ ہونے پر بھی استدلال کر سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ محتمل ہے۔ کہ
حدیث کے معنی اس طرح پر ہوں من توضأ بعد وجوب غسل الجنابۃ فلیس منّا (جو کوئی
غسل جنابت کے واجب ہونیکے بعد وضو کرے۔ وہ ہم سے نہیں ہے) اور مضاف کا محذوف
کرنا شائع اور کثیر الوقوع ہے۔ اس تقدیر کی بنا پر غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا مطلقاً حضرت
سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے متابعین کی جماعت سے خارج ہونیکا باعث ہوگا۔
اور اس امر کی شناعت اور برائی صاحبان دین پر خوب طرح واضح ہے۔ اور دوسری صورت یعنی
غسل جنابت سے پہلے وضو کے سنت ہونے پر کوئی قوی دلیل قائم نہیں ہوئی پس اس مسئلہ میں
حق یہ ہے۔ کہ غسل جنابت بغیر وضو کے مُجزی ہے۔ چنانچہ اس پر علمائے امامیہ کا اجماع واقع
ہو چکا ہے۔ اور آیۂ کریمہ وان کنتم جنباً فاطھروا (اور اگر تم جنابت کی حالت میں ہو۔ تو پاک
ہو جاؤ) بھی اس امر پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ اس آیت میں جنب کیلئے صرف غسل کرنیکا حکم واقع
ہوا ہے۔ اور زائد کے ثبوت کیلئے کسی دلیل کا ہونا لازم ہے۔ ولیس فلیس جبکہ کوئی دلیل قائم نہیں
ہے۔ پس وضو کرنیکا حکم بھی نہیں ہے ونعم ما قال صاحب الکافی من کتب فقہ الحنفیۃ والوضوء
مع الاغتسال غیر مقصود وانما المقصود تطھیر البدن لیقوم الی المناجات طاھرا وقد حصل
ذلک بالغسل انتھیٰ (کافی جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ اس کے مصنف نے کیا ہی خوب
کہا ہے۔" اور وضو غسل کے ہمراہ غیر مقصود ہے، اسلئے کہ مقصود صرف بدن کی تطہیر ہے۔ تاکہ
طاہر ہو کر مناجات کی طرف قیام کیا جائے۔ اور وہ (طہارت) غسل سے حاصل ہو گیا ہے) قال
الشافعی فی الامّ فرض اللہ الغسل مطلقاً لم یذکر فیہ شئ یبدأ بہ قبل شئ فکیف ما جاء
بہ المغتسل اجزاہ اذا اتی بغسل جمیع بدنہ کذا فی فتح الباری (شافعی نے اُم میں فرمایا ہے۔
اللہ تعالیٰ نے مطلقاً غسل کو فرض کیا ہے۔ اس میں کسی چیز کا ذکر نہیں فرمایا۔ کہ اس کو اس چیز

سے پہلے شروع کیا جائے۔ پس غسل کرنیوالا جب تمام بدن کا غسل کرلے۔ تو پھر کیونکر مجزی اور کافی نہ ہو (فتح الباری میں اسی طرح منقول ہے) امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ لا یجب تقدیم الوضوء علی الغسل وقال ابو ثور وداؤد یجب لنا قولہ فاطهروا امر بالتطهر والتطهیر حاصل بمجرد الاغتسال ولا یتوقف علی الوضوء بدلیل قولہ علیہ السلام اما انا فاحثی علی راسی ثلاث حثیات فاذا انا قد طهرت (وضو کی تقدیم غسل پر واجب نہیں ہے۔ اور ابو ثور اور داؤد کا قول ہے ہم پر اللہ تعالیٰ کے قول فاطهروا کی تعمیل واجب ہے جس میں اس نے تطہر یعنی پاک ہونیکا حکم فرمایا ہے۔ اور تطہیر صرف غسل ہی کرنیسے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور وہ وضو پر موقوف نہیں ہے۔ اس کی دلیل آنحضرت صلعم کا قول ہے کہ فرمایا ہے اما انا ..... الخ یعنی میں اپنے سر پر تین دفعہ پانی ڈالتا ہوں۔ پس اس وقت میں پاک ہو جاتا ہوں) الغرض جیسا کہ آیہ کریمہ غسل جنابت میں وضو کے فرض نہ ہونے پر دال ہے۔ اسی طرح حدیث شریف غسل جنابت میں وضو کرنے اور وضو کے بغیر اس کے اجزا کی بجا آوری کے مسنون نہ ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ اور صحاح ستہ اور حدیث کی اور کتابوں میں اس مضمون کی بہت سی حدیثیں وارد ہوئی ہیں کہ جناب سرور کائنات علیہ وآلہ السلام غسل جنابت میں صرف غسل ہی کرنے پر اکتفا فرمایا کرتے تھے منجملہ ان کے بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے کان النبی صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابۃ دعی بشئ نحو الحلاب[ع] فاخذ بکفہ فبدء بشق راسہ الایمن ثم الایسر ثم اخذ بکفیہ فقال بهما علی راسہ (کہ آنحضرت صلعم جب غسل جنابت کرتے تھے۔ تو ایک دودھ دہنے کے برتن جیسی چیز طلب فرماتے۔ اور اس کو اپنے ہاتھ میں لیکر اپنے سر کا دایاں حصہ شروع کرتے۔ پھر بایاں۔ پھر دونو ہاتھوں میں لیتے۔ اور ان سے اپنے سر پر ڈالتے۔ نیز مسلم نے اپنی صحیح میں عائشہ صدیقہ سے روایت کی ہے۔ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اغتسل من الجنابۃ دعی بشئ نحو الحلاب فاخذ بکفہ بدأ بشق راسہ الایمن ثم الایسر ثم اخذ بکفیہ وقال بهما علی راسہ (ترجمہ وہ بگذرا) نیز سلیمان بن صرد سے اور اس نے جبیر بن مطعم سے روایت کی ہے۔ قال تماروا فی الغسل عند رسول اللہ فقال بعض القوم اما انا فانی اغتسل راسی کذا وکذا فقال رسول اللہ اما انا فانی افیض علی راسی ثلث اکف (راوی کہتا ہے کہ کچھ لوگوں نے غسل کے بارے میں رسول اللہ کے سامنے جھگڑا کیا۔ کسی نے کہا۔ کہ میں اپنے سر کو اس طرح اور اس طرح دھوتا ہوں۔ تب رسول خدا نے فرمایا۔ کہ میں تو اپنے سر پر تین کف دست پانی

احادیث بطرق عامہ در باب غسل جنابت

ع حلاب دودھ دھنے کا برتن یاد ہینی ۱۲

بہاتا ہوں) نیز بطریق دیگر سلیمان بن صرد سے اور اس نے جبیر بن مطعم سے روایت کی ہے عن النبی
صلی اللہ علیہ وسلم انہ ذکر عندہ الغسل من الجنابۃ فقال اما انا فافرغ علی راسی ثلثا (آنحضرت
سے مروی ہے۔ کہ آپ کے سامنے غسل جنابت کا ذکر ہوا پس حضرتؐ نے فرمایا۔ کہ میں تو اپنے سر پر تین
بار پانی ڈالتا ہوں) نیز جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے قال کان رسول اللہ صلعم اذا اغتسل من
جنابۃ صب علی راسہ ثلث حفنات[ع] من ماء فقال لہ الحسن بن محمد ان شعر راسی کثیر قال
جابرؓ فقلت لہ یا ابن اخی کان رسول اللہ صلعم اکثر من شعرک واطیب (وہ بیان کرتا ہے۔
کہ رسولخداؐ جب غسل جنابت فرمایا کرتے تھے۔ تو اپنے سر پر تین کف دست پانی ڈالتے تھے۔ پس
حسن بن محمد نے اس سے کہا۔ کہ میرے سر پر بال بہت ہیں۔ جابر نے جوابدیا کہ رسولخدا صلعم کے بال
تیرے بالوں سے زیادہ اور نہایت پاک صاف تھے) اور عبید بن عمر سے روایت کی ہے قال
بلغ عائشۃ ان عبداللہ بن عمر یأمر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن روسھن فقالت یا عجبا لابن
عمر و یامر النساء اذا اغتسلن ان ینقضن روسھن افلا یامرھن ان یحلقن روسھن لقد کنت
اغتسل انا و رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من اناء واحد فما ازید علی ان افرغ علی راسی
ثلث افراغات (راوی کہتا ہے۔ کہ عائشہ کو خبر پہنچی کہ عبداللہ بن عمر عورتوں کو حکم دیتا ہے۔ کہ وہ
غسل کرتے وقت اپنے سروں کے بال کھول لیا کریں۔ یہ سنکر فرمایا۔ تعجب ہے ابن عمر پر کہ وہ
عورتوں کو غسل کرتے وقت سروں کے بال کھولنے کا حکم دیتا ہے۔ وہ یہ حکم کیوں نہیں دیتا۔ کہ وہ
اپنے سروں کو منڈوا دیں۔ میں اور رسول خداؐ ایک ہی برتن سے غسل کیا کرتے تھے۔ میں اپنے سر پر
تین دفعہ سے زیادہ پانی نہ ڈالتی تھی) نیز ام سلمہ سے روایت کی ہے قالت قلت یا رسول اللہ
انی امرأۃ اشد ضفر راسی افانقضہ لغسل الجنابۃ فقال انما یکفیک ان تحثی علی راسک ثلث
حثیات ثم تفیضن علیک الماء فتطھرین (وہ فرماتی ہیں۔ کہ میں نے عرض کی یا رسول اللہ میں عورت
ہوں اور بالوں کو گوندھتی ہوں۔ کیا میں غسل جنابت کیوقت ان کو کھولدیا کروں۔ فرمایا۔ تیرے
لئے یہی کافی ہے۔ کہ تو اپنے سر پر تین بار پانی ڈال لیا کرے۔ پھر تو اپنے اوپر پانی بہا لیا کر۔ پس تو
پاک ہو جائے گی) کتاب مسوے میں مرقوم ہے۔ مالکؒ انہ بلغہ ان عائشۃ ام المومنین سئلت
عن غسل المرأۃ من الجنابۃ قالت لتحفن علی راسھا ثلث حفنات من الماء ولتضغط راسھا بیدیھا
وفی معجم الاسماعیلی ان وفد ثقیف سالوا النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالوا ان ارضنا باردۃ

ع حفنات جمع حفن۔ دونوں ہاتھوں کی ہتھیلیوں کی کشادگی اور پُری ۱۲

فكيف نفعل فى الغسل فقال اما انا فافرغ على راسىٔ ثلاثا كذا فى فتح البارى (مالک کو روایت پہنچی ہے۔ کہ عائشہ ام المومنین سے سوال کیا گیا۔ کہ عورت غسل جنابت کیونکر کرے۔ فرمایا وہ اپنے سر پر تین کف ہائے دست پانی ڈالے۔ اور اپنے دونو ہاتھوں سے اپنے سر کو دبائے اور ملے۔ اور معجم اسماعیلی میں ہے۔ کہ بنی ثقیف کا وفد آنحضرت صلعم کیخدمت میں حاضر ہوا۔ اور سوال کیا۔ کہ ہمارا علاقہ سرد ہے۔ ہم غسل میں کیا کیا کریں۔ فرمایا میں تو اپنے سر پر تین بار پانی ڈالا کرتا ہوں۔ فتح الباری میں ایسا ہی مرقوم ہے) اور آئمہ اہلبیت علیہم السّلام سے احادیث کثیرہ مروی ہیں۔ جو تواتر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہیں۔ وہ اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ غسل جنابت وضو کے بغیر مجزی ہے۔ یہاں صرف چند احادیث کے بیان پر اکتفا کیجاتی ہے۔ منجملہ ان کے ابو بصیر سے روایت ہے۔

قال سالت ابا عبدالله عليه السّلام عن غسل الجنابة فقال تصب على يدك الماء فتغسل كفيك ثم تدخل يدك فتغسل فرجك ثم تمضمض وتستنشق وتصب الماء على راسك ثلاث مرات وتغسل وجهك وتفيض على جسدك الماء (راوی کہتا ہے۔ کہ حضرت صادق علیہ السّلام سے غسل جنابت کی بابت سوال کیا۔ حضرتؑ نے فرمایا۔ کہ اپنے بدن پر پانی ڈالکر اپنے دونو ہاتھوں کو دہو۔ پھر اپنے ہاتھ کو اندر لیجا کر اپنی شرمگاہ کو دہو۔ بعد ازاں تین بار کلّی کر اور تین بار ناک میں پانی ڈال اور تین دفعہ اپنے سر پر پانی ڈالکر اپنے چہرے کو دہو۔ اور اپنے بدن پر پانی بہا) نیز احمد بن محمد سے مروی ہے سئلت عن ابى الحسن عليه السلام عن غسل الجنابة فقال تغسل يدك اليمنى من المرفق الى اصابعك وتبول ان قدرت على البول ثم تدخل يدك فى الاناء ثم اغسل ما اصابك منه ثم افض على راسك وجسدك ولا وضوء فيه (راوی کہتا ہے۔ کہ حضرت ابوالحسن علیہ السّلام سے غسل جنابت کے بارے میں سوال کیا۔ فرمایا۔ اپنا دایاں ہاتھ کہنی سے انگلیوں تک دہو۔ اور اگر ہوسکے۔ تو پیشاب کر۔ پھر اپنا ہاتھ برتن میں ڈال۔ اور جو کچھ پیشاب وغیرہ لگا ہے۔ اسکو دہو ڈال۔ بعد ازاں اپنے سر اور بدن پر پانی بہا۔ اور اس غسل میں وضو نہیں ہے) نیز سماعہ سے مروی ہے۔ اس نے حضرت صادق علیہ السّلام سے روایت کی ہے قال اذا اصاب الرجل جنابة فاراد الغسل فليفرغ على كفيه فليغسلها دون المرافق ثم يدخل يده فى انائه ثم يغسل فرجه ثم ليصب على راسه ثلاث مرات ملاء كفيه ثم يضرب بكف من الماء على صدره وكف بين كتفيه ثم يفيض الماء على جسده كله فما انتضح من مائه فى انائه بعد ما صنع ما وصفت فلا بأس

احادیث ابطال قول ناصبیہ در باب غسل جنابت

(فرمایا جب کوئی شخص جنب ہو جائے اور وہ غسل کرنا چاہے۔ تو اپنے دونو ہاتھوں پر پانی ڈال کر
کہنیوں تک دہو ڈالے۔ پھر اپنا ہاتھ اپنے برتن میں داخل کرے۔ اور اپنی شرمگاہ کو دہوئے۔ پھر اپنے
سر پر تین بار دونو ہاتھ بھر کر پانی ڈالے۔ پھر ایک چلّو بھر پانی اپنی چھاتی اور ایک چلّو دونو کندہوں
کے درمیان ڈالے۔ پھر اپنے سارے بدن پر پانی بہائے۔ پس جب وہ شخص امور مذکور کو جو میں نے
بیان کئے ہیں۔ بجالا چکے۔ اسکے بعد جو اس کا پانی اسکے برتن میں ٹپک جائے۔ تو کچھ ڈر نہیں)
شیخ طوسی علیہ الرحمہ نے کتاب تہذیب میں محمد سے اور اس نے دونو بزرگواروں[ع] میں سے ایک سے
روایت کی ہے قال سالتہ عن غسل الجنابۃ فقال یبدا بکفیک ثم یغسل فرجک ثم یصب
علی راسک ثلاثا ثم یصب علی سائر جسدک مرتین فما جری الماء علیہ فقد طھرہ (راوی
کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرت[ع] سے غسل جنابت کی بابت سوال کیا فرمایا پہلے اپنے دونو ہاتھ دہو
پھر اپنی شرمگاہ کو دھو۔ بعض ازاں اپنے سر پر تین دفعہ پانی ڈال پھر اپنے باقی جسم پر دو دفعہ پانی
ڈال۔ پس جب پانی جسم پر جاری ہو جائے۔ تو اس کو پاک کر دیتا ہے) اور اس قسم کی حدیثیں بے
شمار ہیں۔ جن کا اس مقام میں ذکر کرنا نہایت مشکل اور متعذر ہے۔ نیز محمد بن مسلم سے مروی ہے
قال قلت لابی جعفر علیہ السلام ان اھل الکوفۃ یروون عن علی علیہ السلام انہ
کان یأمر بالوضوء قبل غسل الجنابۃ قال کذبوا علی علی علیہ السلام ما وجدوا ذلک فی کتاب
علی علیہ السلام قال اللہ تعالیٰ وان کنتم جنبا فاطھروا (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے
حضرت باقر علیہ السلام کیخدمت میں عرض کی۔ کہ اہل کوفہ علی علیہ السلام سے روایت کرتے
ہیں۔ کہ آنجناب علیہ السلام غسل جنابت سے پہلے وضو کرنیکا حکم فرمایا کرتے تھے۔ حضرت[ع]
نے جواب میں فرمایا۔ کہ اہل کوفہ نے علی علیہ السلام پر جھوٹ بولا ہے۔ انھوں نے علی
علیہ السلام کی کتاب میں یہ نہیں دیکھا۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے " اور اگر تم جنب ہو۔ تو پاک ہو جاؤ
نیز محمد بن مسلم سے روایت ہے عن ابی جعفر علیہ السلام قال الغسل یجزی عن الوضوء
وای وضوء اطھر من الغسل (کہ امام محمد باقر نے فرمایا۔ کہ غسل جنابت وضو سے بے پرواہ
کر دیتا ہے۔ اور کونسا وضو غسل سے زیادہ پاک ہے) نیز حکم بن حکیم سے مروی ہے قال سألت
اباعبداللہ علیہ السلام من غسل الجنابۃ فقال افض علی کفک الیمنیٰ من الماء فاغسلھا ثم
اغسل ما اصاب جسدک من اذی ثم اغسل فرجک وافض علی راسک وجسدک

[ع] حضرت امام محمد باقر یا امام جعفر صادق علیہ السلام۔ مترجم ۱۲

فاغتسل فان کنت فی مکان نظیف فلا یضرك الا تغسل رجلیك وان کنت فی مکان لیس بنظیف فاغسل رجلیك قلت ان الناس یقولون یتوضأ وضوء الصلوٰة قبل الغسل فضحك وقال ای وضوء انقی من الغسل وابلغ (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرت صادق علیہ السلام سے غسل جنابت کی بابت دریافت کیا۔ فرمایا۔ اپنے داہنے ہاتھ پر پانی ڈالکر اسکو دھو۔ پھر تیرے جسم میں جو نجاست ہو۔ اس کو دہو ڈال۔ بعدازاں اپنی شرمگاہ کو دھو۔ اور اپنے سر اور بدن پر پانی بہا۔ اور اس کو دھو۔ پس اگر تو کسی پاک صاف جگہ میں ہے تو پاؤں کو نہ دھو نہیں تیرا کچھ ضرر اور حرج نہیں ہے۔ اور اگر تو ایسی جگہ میں ہے۔ جو پاک اور صاف نہیں ہے۔ تو اپنے دونو پاؤں کو دھولے۔ میں نے عرض کی۔ کہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ غسل کرنے سے پہلے نماز کے وضو کی طرح وضو کیا جاتا ہے۔ یہ سنکر حضرت ع ہنسے اور ارشاد فرمایا۔ کونسا وضو غسل سے زیادہ پاک اور پاکیزہ اور کامل تر ہے) نیز یعقوب بن یقطین نے حضرت ابوالحسن علیہ السلام سے روایت کی ہے قال سالتہ عن غسل الجنابۃ فیہ وضوء ام لا فما نزل بہ جبرئیل ع فقال الجنب یبدأ فیغسل یدیہ الی المرفقین قبل ان یغمسهما فی الماء ثم یغسل ما اصابہ من اذی ثم یصب علے راسہ وعلی وجہہ وعلے جسدہ کلہ ثم قد قضی الغسل ولا وضوء علیہ (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرت ع سے دریافت کیا۔ کہ غسل جنابت میں وضو ہے یا نہیں۔ جبرئیل اس کی بابت کیا حکم لائے ہیں۔ فرمایا۔ جنب اول اپنے دونو ہاتھوں کو پانی میں ڈالنے سے پہلے کہنیوں تک دہو ڈالے۔ بعدازاں جو نجاست وغیرہ لگی ہے اسکو دہو کر صاف کرے۔ پھر اپنے سر پر۔ اور چہرے پر اور تمام بدن پر پانی ڈالے۔ اسکے بعد غسل پورا ہو جاتا ہے اور اس پر کوئی وضو لازم نہیں ہے)

المختصر کتب عامہ میں بہت سی روایات وارد ہوئی ہیں جن کا ظاہر اس بات پر دلالت کرتا کہ آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام غسل جنابت کیساتھ وضو پر مواظبت اور مداومت نہ فرماتے تھے۔ بلکہ غسل جنابت کیساتھ وضو نہ فرمایا کرتے تھے۔ پس غسل جنابت کیساتھ وضو کرنا سنت نبوی کیخلاف ہے۔ جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے اور اہل بیت علیہم السلام کی احادیث بہ طرق خاصہ بھی اس کے مطابق وارد ہوئی ہیں۔ اور بعض روایات عامہ میں جو یہ وارد ہوا ہے۔ کہ آنحضرت علیہ وآلہ السلام غسل جنابت کی ابتدا میں وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور کلینی میں جو حضرت امام محمد باقر اور حضرت امام جعفر صادق علیہما السلام سے روایت کیگئی ہے۔ اور اس روایت کو

غسل جنابت میں وضو نہیں

وضوء سے لغوی معنی مراد ہیں نہ اصطلاحی

فاضل مصنف نے اس مقام میں استشہاد اور سند کے طور پر پیش کیا ہے۔ اس قول کا ان روایات عامہ وخاصہ سے مخالف ہونیکا تو وہم جو مصنف علام کو پیدا ہوا ہے۔ وہ بالکل ساقط اور باطل ہے۔ اسلئے کہ ان روایات مذکورہ میں لفظ وضو اپنے لغوی معنی پر محمول ہے۔ اور وضو کے معنی لغت میں تنظیف یعنی پاک و پاکیزہ کرنا ہیں۔ اور یہاں پر وضو سے مراد ازالۂ نجاست کرنا۔ ہاتھوں کا دھونا کلی کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا ہے۔ اکثر روایات عامہ میں جہاں غسل جنابت کیساتھ وضو کا ذکر ہے۔ اور ان میں دونو پاؤں کے دھونے اور سر کے مسح کرنیکا ذکر نہیں ہے۔ وہ سب ہمارے اسی معنی کی تائید کرتی ہیں۔ منجملہ ان کے مالک نے موطا میں نافع سے روایت کی ہے ان عبداللہ بن عمر کان اذا اغتسل من الجنابة بدأ فافرغ علی یده الیمنی فغسلها ثم غسل فرجه ثم تمضمض واستنشق ثم غسل وجهه ونضح فی عینیه ثم غسل یده الیمنی ثم غسل یده الیسری ثم غسل راسه ثم اغتسل فافاض علیه الماء (کہ عبداللہ بن عمر جب غسل جنابت کیا کرتا تھا۔ تو پہلے اپنے دائیں ہاتھ پر پانی ڈالکر اس کو دھوتا تھا۔ بعد ازاں اپنی شرمگاہ کو دھوتا۔ پھر کلی کرتا اور ناک میں پانی ڈالتا پھر اپنے چہرے کو دھوتا۔ اور اپنی آنکھ میں پانی ٹپکاتا۔ بعد ازاں اپنے ہاتھ کو دھوتا۔ پھر بائیں ہاتھ کو۔ پھر اپنے سر کو دھوتا۔ پھر غسل کرتا اور پانی اپنے اوپر ڈالتا) اور فاضل مصنف کے والد ماجد نے مسوّٰے میں بھی یہ روایت نقل فرمائی ہے۔ نیز حسن نے ابوحنیفہ سے بھی اس کو نقل کیا ہے۔ اس وضو میں سر کا مسح نہیں ہے۔ فتح الباری میں مرقوم ہے روی الحسن عن ابی حنیفة انه لا یمسح راسه فی هذا الوضوء (حسن نے ابوحنیفہ سے روایت کی ہے۔ کہ وہ اس وضو میں سر کا مسح نہ کرتے تھے) اور یہ بات ظاہر اور واضح ہے۔ کہ وضو سے تمام غسلات و مسحات کا بجا لانا مراد ہے۔ اور جب ان میں سے کسی جز کو نفی کر دیا جائے۔ اور اس کو بجا نہ لائیں۔ تو کل ہی منتفی ہو جاتا ہے۔ اور اصطلاحی وضو باقی نہیں رہتا۔ پس ان روایات میں اصطلاحی وضو (جو نماز کیلئے کیا جاتا ہے۔ مترجم) مراد نہیں ہے۔ پس ہمارا مدعا ثابت ہو گیا۔ یعنی ان احادیث و روایات میں وضو سے اصطلاحی وضو مراد نہیں ہے۔ بلکہ وضو کے لغوی معنی یعنی تنظیف و پاکیزگی مقصود و مطلوب ہے۔ اور یہاں پر ازالۂ نجاست، مضمضہ اور استنشاق مراد ہے۔ اور اس معنی میں وضو امامیہ کے نزدیک غسل کی مسنونات میں سے ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک غسل جنابت کا طریقہ یہ ہے۔ کہ جب کوئی شخص جنب ہو۔ اور وہ غسل کرنا چاہئے۔ اسکو چاہیے۔ کہ اوّل جہانتک ہو سکے پیشاب کرے۔ تاکہ منی کا باقی حصہ نکل جائے۔ اور اگر اس کو پیشاب نہ

آئے۔ تو استبرا کرے۔ اس طرح پر کہ مقعد سے خصیتین کے نیچے تک تین دفعہ دبائے اور سونتے۔ اور ذکر کی جڑ سے اسکے سرے تک تین دفعہ دبا کر صاف کرے۔ اور جھٹکائے۔ تاکہ منی کے باقی ماندہ اجزا ذکر سے باہر نکل جائیں۔ پھر استنجا کرے اور آلہ تناسل کے سر اور منی کے مخرج کو دھوئے۔ اور اگر ران اور بدن کے کسی حصے پر کوئی نجاست لگ گئی ہو اسکو خوب دھوکر پاک کیا جائے۔ بعد ازاں دونو ہاتھوں کو کہنیوں تک غسل کرنیسے پہلے دھوئے۔ اور مسواک کرے کیونکہ سنت ہی۔ اور تین مرتبہ مضمضہ اور استنشاق کو عمل میں لائے۔ اسکے بعد سر پر پانی ڈالے۔ اور تین دفعہ دھوئے اور بالوں کی جڑوں میں پانی پہنچائے۔ اور بالوں کو دھوئے۔ اور اگر گیسو گندھے ہوئے اور بٹے ہوئے ہوں۔ ان کو کھولدے۔ اور سر کے تمام حصوں میں پانی پہنچائے۔ پھر بدن کی دائیں طرف کو تین بار دھوئے۔ بعد ازاں بدن کی بائیں جانب تین مرتبہ دھوئے۔ اور ہاتھ بدن پر پھیرے۔ تاکہ بدن کے تمام اجزا میں اچھی طرح پانی پہنچ جائے۔ اور جن جن مقامات میں خود بخود پانی نہیں پہنچتا۔ ان کو حرکت دے۔ اور تخلیل کرے۔ مثلاً پستانوں کے نیچے۔ اور رانوں کی شگاف ناف۔ انگوٹھی۔ اور کان کے سوراخ وغیرہ میں ہاتھ اور انگلی سے پانی پہنچائے۔

علمائے عامہ نے بھی بہت سی احادیث میں وضو کو اسی معنی پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ مناوی نے حدیث الوضوء من کل دم سائل (ہر جاری خون کیواسطے وضو کرنا چاہیئے) کی شرح میں فرمایا ہے وبتقدیر صحتہ یحمل علی الوضوء اللغوی لا الشرعی جمعاً بین الادلۃ (اگر یہ حدیث صحیح مان لی جائے۔ تو یہ وضوے لغوی پر محمول ہے نہ کہ وضوے شرعی پر اور اسی طرح جمع بین الدلائل ہو سکتا ہے) اور حدیث الوضوء قبل الطعام حسنۃ وبعد الطعام حسنتان (کھانیسے پہلے وضو کرنا ایک حسنہ ہے۔ اور کھانیکے بعد وضو کرنا دو حسنہ) کی شرح میں فرمایا ہے ارادبالوضوء غسل الید (یہاں وضو سے مراد ہاتھ کا دھونا ہے) اور اس حدیث میں جو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے اذا اتی احدکم اھلہ ثم اراد ان یعود فلیتوضأ بینھما (جب کوئی شخص اپنی اہلیہ سے ہمبستر ہو۔ اور پھر دوبارہ ایسا ارادہ کرے۔ تو اس کو لازم ہے کہ ان دونو کے مابین وضو کرے) بعض علمائے نے وضو کو لغوی وضو پر محمول کیا ہے۔

شیخ عبد الحق دہلوی مدارج النبوۃ میں فرماتے ہیں "کہ بعض علمائے نے اس وضو کو لغوی وضو پر محمول کیا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ کہ یہاں وضو سے شرمگاہ کا دھونا مقصود ہے۔ انتھے کلامہ۔ اس کی نظیریں بکثرت اور بیشمار ہیں۔ یہاں پر سب کا ذکر کرنا موجب تطویل و باعث ملال خاطر

طریق غسل بطریق اہل بیت ۱۱ تتمہ

وضو کا استعمال لغوی معنی میں حسب اقوال علمائے اہل سنت

ہوگا منجملہ ان کے حدیث ابوہریرہ ہے جس کو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے بھی اپنی کتاب میں درج فرمایا ہے۔ قال سمعت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یقول توضأوا مما مست النار (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ رسول خدا فرماتے تھے کہ آگ سے پکی ہوئی چیز کھانے کے بعد وضو کرو) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں "اسکی دو تاویلیں ہیں۔ اوّل یہ کہ اس حدیث میں وضو سے مراد ہاتھ اور منہ دھونا ہے۔ تاکہ کھانے کی چکناہٹ دور ہو جائے جیسا کہ سنت ہے۔ اور اس کو وضوئے طعام کہتے ہیں۔ دوم یہ کہ اس سے مراد وضوئے نماز ہے۔ لیکن یہ حکم ابتدائے حال میں تھا۔ بعد ازاں منسوخ ہوگیا۔ جیسا کہ صاحب مشکوٰۃ نے فرمایا ہے قال الشیخ الامام الاجل محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ ھذا منسوخ بحدیث ابن عباس (شیخ امام اجل محی السنۃ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے۔ کہ یہ حکم حدیث ابن عباس سے منسوخ ہوگیا) اور اس توجیہ میں اگرچہ بعض روایات میں وضوء نماز کی قید لگائی گئی ہے۔ چنانچہ اس نے صحیح بخاری سے روایت کی ہے قال ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان اذا اغتسل بدأ فغسل یدیہ ثم توضأ کما یتوضأ للصلوٰۃ اور بعض روایت میں توضا وضوءہ للصلاۃ ہے (راوی کہتا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم جب غسل کرتے تھے۔ تو پہلے بدن مبارک کو دھوتے تھے۔ پھر وضو کرتے تھے۔ جیسا کہ نماز کیلئے وضو فرمایا کرتے تھے) لیکن یہ توجیہ چنداں بعید اور مستبعد نہیں ہے۔ کیونکہ جنب اگر سونا چاہے۔ اسکے لئے جو وضو رکھا گیا ہے۔ اسمیں بھی ایسی ہی قید لگائی گئی ہے۔ فتح الباری میں ہے قال الترمذی وابو علی الطوسی روی غیر واحد عن الاسود عن عائشۃ انہ علیہ السلام کان یتوضأ قبل ان ینام وھو جنب یتوضؤ وضوءہ للصلوٰۃ (ترمذی اور ابو علی طوسی نے کہا ہے۔ کہ بہت سے لوگوں نے اسود سے اور اس نے عائشہ سے روایت کی ہے۔ کہ جناب رسالتمآب علیہ السلام حالت جنب میں سونے سے پہلے جب وضو فرماتے تھے۔ تو آپ نماز کی طرح کا وضو فرمایا کرتے تھے۔ اور بعض علمائے عامہ نے اس وضو کو اس کے لغوی معنی یعنی تنظیف پر محمول کیا ہے۔ فتح الباری میں فرماتے ہیں ذھب الاوزاعی واللیث وابوحنیفۃ ومحمد والشافعی ومالک واحمد واسحاق وابن المبارک وآخرون الی انہ ینبغی للجنب ان یتوضأ للصلوٰۃ قبل ان ینام ولکنھم اختلفوا فی صفۃ ھذا الوضوء وحکمہ فقال احمد یستحب للجنب اذا اراد ان ینام او یطاء ثانیا او یاکل ان یغسل فرجہ ویتوضاء روی ذالک عن علی وعبداللہ بن عمر وقال عبداللہ بن المسیب اذا اراد ان یاکل یغسل یدیہ ان کان اصابھما اذی وقال ابو عمر فی التمھید اختلف العلماء

فی ایجاب الوضوء عند النوم علی الجنب فذهب اکثر الفقهاء الی ان ذلک علی الندب والاستحباب
لا علی الوجوب وذهب طائفة الی ان الوضوء المامور به للجنب هو غسل الاذی منه وغسل
ذکره وبدنه وهو التنظیف وذلک عند العرب یسمی وضوءً قالوا وقد کان ابن عمرؓ لا یتوضأ
عند النوم الوضوء الکامل وهو روی الحدیث وعلم مخرجه انتهی (اوزاعی۔ لیث۔ ابو حنیفہ
محمد۔ شافعی۔ مالک۔ احمد۔ اسحاق۔ ابن المبارک وغیرہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ جنب کو مناسب یہ
ہے۔ کہ وہ سونے سے پہلے نماز کا وضو کرے۔ لیکن انھوں نے اس وضو کی صفت اور اس کے
حکم میں باہم اختلاف کیا ہے۔ احمد کا قول ہے۔ کہ جنب اگر سونے یا دوبارہ مجامعت کرنے یا کھانے
کا ارادہ کرے۔ تو اسکو اپنی شرمگاہ کا دھونا اور وضو کرنا مستحب ہے۔ یہ حکم علی۔ عبداللہ بن عمر سے مروی
ہے۔ اور سعید بن مسیب کا قول یہ ہے۔ کہ جنب اگر کھانا چاہے۔ تو اپنے ہاتھوں کو دھولے۔ اگر
ان میں کچھ نجاست لگی ہو۔ اور ابو عمر نے تمہید میں ذکر کیا ہے۔ کہ جنب پر سونیکے وقت وضو کے
واجب کرنیمیں علماء کا باہم اختلاف ہے۔ پس اکثر فقہا کا مذہب یہ ہے۔ کہ اس پر وضو کرنا مستحب
اور مندوب ہے۔ نہ کہ واجب۔ اور ایک گروہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ جس وضو کا جنب کو حکم دیا گیا
ہے وہ یہ ہے۔ کہ وہ اس نجاست کو جو اس کو لگی ہو دھو ڈالے اور اپنے عضو تناسل اور بدن کو
دھولے۔ اور وہ تنظیف یعنی آلودگی کا پاک و صاف کرنا ہے۔ اور اہل عرب کے نزدیک اسی
کا نام وضو ہے۔ کہتے ہیں کہ ابن عمر سونیکے وقت کامل وضو نہ کیا کرتا تھا۔ حالانکہ وہ اس حدیث
کا راوی اور اسکے مخرج کا عالم تھا) اور بالفرض اگر اس کو وضوئے کامل تسلیم بھی کر لیا جائے۔
تو یوں کہا جا سکتا ہے۔ کہ یہ حکم ابتدائے حال میں تھا۔ بعد ازاں ان احادیث کثیرہ سے منسوخ
ہو گیا۔ جن کا اوپر ذکر ہوا۔ علمائے عامہ نے بھی اکثر مقامات میں منسوخ ہونے پر محمول کیا ہے
چنانچہ شیخ دہلوی کا کلام جو پہلے مذکور ہوا۔ اس سے خوب واضح ہو گیا۔ نیز فتح الباری میں اس
اعتراض کے جواب میں جو بعض علمائے طحاوی پر کیا ہے۔ وضو کی تاویل کرتے ہوئے فرماتے
ہیں قال العینی هذا القائل ما ادرک کلام الطحاوی ولا ذاق معناه فانه قائل بورود هذه
الروایة عن عائشة ولکنه حمله علی النسخ وکذلک ما روی عن ابن عمر لان فعله هذا بعد علمه
ان النبی صلعم امر بالوضوء النائم للجنب یدل علی ثبوت النسخ عنده لان الراوی اذا روی شیئًا
عن النبی صلعم او علمه منه ثم فعل او افتی بخلافه یدل علی ثبوت النسخ عنده اذ لو لم
یثبت ذلک لما کان له الاقدام علی خلافه (عینی کہتا ہے کہ اس قول کے کہنے والے نے طحاوی

صفحہ ۷۷

کے کلام کو ادراک نہیں کیا۔ اور نہ اسکے معنی کو سمجھا ہے۔ کیونکہ وہ (طحاوی) قائل ہے۔ کہ یہ روایت عائشہ سے مروی ہے لیکن اس نے اسکو نسخ پر محمول کیا ہے۔ اور اسی طرح اس روایت کو جو ابن عمر سے مروی ہے منسوخ سمجھا ہے۔ اسلئے کہ ابن عمر کا اس فعل کو عمل میں لانا بعد اسکے کہ اس کو علم تھا کہ آنحضرت صلعم نے جنب کیلئے کامل وضو کا حکم فرمایا ہے صاف اس امر کی دلیل ہے۔ کہ اسکے نزدیک نسخ ثابت ہے۔ کیونکہ اگر نسخ ثابت نہ ہوتا۔ تو وہ اس حکم نبوی کیخلاف ہرگز ہرگز اقدام نہ کرتا) پس اس مسئلہ میں امامیہ کے قول کا احادیث نبوی علیہ وآلہ السلام سے منافات رکھنے کا توہم ساقط ہو گیا۔ اور احادیث اہل بیت علیہم السلام سے منافات رکھنے کا گمان تو کامل طور پر ساقط اور زائل ہے۔ اسلئے کہ احادیث صحیحہ میں جو آئمہ اہل بیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ یہ بات تواتر معنوی کے قریب پہنچی ہوئی ہے۔ کہ غسل جنابت میں وضو کی حاجت نہیں۔ اور جو حدیث کہ غسل جنابت کیساتھ وضو کرنے پر دلالت کرے جبکہ اسمیں لغوی معنی کا احتمال موجود ہو۔ اور اسکی سند بھی صحیح نہ ہو۔ ایسی حالت میں وہ ان اخبار کثیرہ کے معارض اور مقابل نہیں ہو سکتی۔ جو تواتر معنوی کی حد کو پہنچی ہوئی ہے۔ نیز ابوبکر حضرمی جو اس حدیث شریف کا ایک راوی ہے۔ اسکی توثیق میں بھی کلام ہے۔ چنانچہ محققین فن رجال نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اور شیخ بھائی قدس سرہ العزیز نے حبل المتین کے حواشی میں اس پر نص فرمایا ہے۔ الغرض اس باب میں کہ غسل جنابت وضو کے بغیر ہی مجزی اور کافی ہے۔ اخبار کثیرہ کا وارد ہونا صاف اس امر کی قوی اور پختہ دلیل ہے۔ کہ جو روایات ان احادیث کے برخلاف وارد ہوئی ہیں۔ ان احادیث کے برخلاف وارد ہوئی ہیں۔ ان میں یہ دو تو تاویلیں قائم کیجائیں واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال (جب احتمال قائم ہو جاتا ہے۔ تو استدلال باطل ہو جاتا ہے)

قول مصنف تحفہ

نیز ان لوگوں نے تیمم کو یک ضربی مقرر کیا ہے۔ حالانکہ روایات آئمہ اس کے خلاف پر نص کرتی ہیں۔ (روی العلاء عن محمد ابن مسلم عن احدہما قال سألتہ عن التیمم فقال مرتین مرۃ للوجہ ومرۃ للیدین و روی لیث المرادی عن ابی عبد اللہ علیہ السلام نحوہ واسماعیل بن ہمام الکندی عن الرضا نحوہ (علاء نے محمد بن مسلم سے اور اس نے ہر دو اماموں میں سے ایک امام سے روایت کی ہے وہ کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرتؑ سے تیمم کے بارے میں سوال کیا۔ فرمایا۔ دو ضربی ہے۔ ایک ضرب چہرہ کیواسطے ہے۔ اور ایک ضرب دونو ہاتھوں کیلئے۔ اور لیث مرادی نے ابو عبد اللہ

علیہ السلام سے ایسی ہی روایت کی ہے۔ اور اسماعیل بن ہمام کندی نے رضا علیہ السلام سے بھی ایسا ہی روایت کیا ہے) اور انھوں نے مسح جبہہ یعنی پیشانی کے مسح کو تیمم میں زیادہ کر دیا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کچھ بھی اصل نہیں ہے (انتھیٰ)

جواب باصواب

فاضل مصنف کا یہ قول چند وجوہات سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ بعض علمائے امامیہ نے اختراع اور ابتداع کے طور پر رسول مختار اور آل اطہار علیہ وعلیہم الصلوٰۃ والسلام کے قول کے برخلاف تیمم کو یک ضربی مقرر نہیں کیا جو کسی معترض کو اعتراض کی مجال ہو سکے۔ بلکہ بہت سی احادیث بطرق اہل سنت وجماعت اور بطرق امامیہ اس پر نص کرتی ہیں۔ کہ تیمم یک ضربی ہے۔ منجملہ انکے عمار یاسر رضی اللہ کی حدیث ہے۔ یہ حدیث بطریق امامیہ یوں وارد ہوئی ہے۔ کہ شیخ ابو جعفر طوسی نے تہذیب۔ اور استبصار میں اور شیخ ابن بابویہ اور دیگر محدثین امامیہ نے اپنی اپنی کتابوں میں متعدد طریقوں سے اور شیخ ابو جعفر نے تہذیب میں بہ اسناد خود داؤد بن نعمان سے روایت کی ہے۔ جس کا حاصل مضمون یہ ہے۔ کہ راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے تیمم کی کیفیت دریافت کی حضرتؑ نے ارشاد فرمایا۔ کہ عمارؓ کو جنابت لاحق ہو گئی۔ پس وہ بزرگوار خاک میں اس طرح لوٹے جس طرح چوپایہ لوٹا کرتا ہے۔ تب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے مطائبہ اور مزاح کے طور پر ارشاد فرمایا۔ اے عمارؓ تو چوپائے کی طرح خاک میں لوٹا۔ عمارؓ کہتے ہیں میں نے عرض کی۔ یا رسول اللہ! تیمم کی کیفیت ارشاد فرمائیں۔ پس آنحضرتؐ نے دونو ہاتھ زمین پر رکھے۔ پھر ان کو اٹھا کر اپنے چہرۂ مبارک کو مسح فرمایا۔ اور اپنے دونو ہاتھوں کو ذرا ہتھیلی کے اوپر تک مسح کیا۔ نیز زرارہ سے مروی ہے۔ قال سالت ابا جعفر علیہ السلام عن التیمم فضرب بیدیہ الارض ثم رفعھما فنفضھما ثم مسح بھما جبھتہ وکفیہ مرۃ واحدۃ (زرارہ کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرت محمدؐ باقر علیہ السلام سے تیمم کے باب میں سوال کیا۔ پس حضرت نے اپنے دونو ہاتھ زمین پر مارے۔ پھر ان کو اٹھایا جھاڑا۔ بعد ازاں ان دونو سے اپنی پیشانی اور اپنی دونو ہتھیلیوں کو ایک دفعہ مسح کیا) اور بطریق عامہ بھی یہ حدیث متعدد طریقوں سے مروی ہے۔ بخاری نے اپنی صحیح میں تیمم میں ایک ضربت کے ثابت کرنے کیلئے ایک باب علیحدہ مقرر کیا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ باب التیمم ضربۃ حدثنا محمد بن سلام قال حدثنا

ثبوت یک ضربی تیمم بطریق امامیہ

صفحہ ۶۷

ابومعاویۃ عن الاعمش عن شقیق قال کنت جالساً مع ابی موسی الاشعری وعبداللہ
ابن عمر فقال لہ ابوموسیٰ لو ان رجلاً اجنب فلم یجد الماء شہراً قال فقال عبداللہ لا
تیمم وان لم یجد شہراً فقال ابوموسیٰ اما کان تیمم ویصلی اما فکیف یصنعون بھذہ
الآیۃ فی سورۃ المائدۃ فلم یجد واصعیداً طیباً فقال لو رخص لھم فی ھذہ الآیۃ شکوا
اذا برد علیھم الماء ان یتیمموا الصعید قلت وانما کرھتم ھذا لذا قال نعم فقال ابوموسیٰ
الم تسمع قول عمار لعمر بن الخطاب بعثنی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فی حاجۃ فاجنبت
فلم اجد الماء فتمرغت فی الصعید کما تتمرغ الدابۃ فذکرت ذلک للنبی صلعم فقال انما
یکفیک ان تصنع ھکذا وضرب بکفیہ ضربۃ علی الارض ثم نفضھا ثم مسح بھا ظھر کفہ
بشمالہ وظھر شمالہ بکفہ ثم مسح بھما وجھہ فقال عبداللہ اولم تر عمر لم یقنع بقول عمار
وزاد یعلی عن الاعمش عن شقیق قال کنت مع عبداللہ وابی موسیٰ فقال ابوموسیٰ اولم
تسمع قول عمار لعمر ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم بعثنی انا وانت فاجنبت فتمعکت
بالصعید فاتینا رسول اللہ علیہ السلام فاخبرناہ فقال انما یکفیک ھکذا مسح وجھہ
وکفہ واحدۃ (باب تیمم یک ضربی) ہم سے محمد بن سلام نے ابومعاویہ سے اعمش سے شقیق سے
روایت کی ہے شقیق کہتا ہے۔ کہ میں عبداللہ بن عمر اور ابوموسیٰ اشعری کیساتھ بیٹھا تھا پس
اس سے ابوموسیٰ نے کہا۔ کہ اگر ایک شخص جنب ہو جائے۔ اور اس کو ایک مہینا پانی نہ ملے۔
راوی کہتا ہے۔ کہ عبداللہ نے جوابدیا۔ کہ وہ تیمم نہ کرے۔ خواہ ایک مہینہ پانی نہ ملے۔ ابوموسیٰ
نے کہا کیا وہ تیمم کر کے نماز نہ پڑھے۔ تم سورۂ مائدہ کی اس آیہ فلم یجد واصعیداطیبا میں کیا
کرتے ہو پس عبداللہ نے جوابدیا کہ اگر لوگوں کو اس آیت کے بارے میں رخصت دیجائے۔
تو جب انکو پانی ٹھنڈا لگے گا۔ تو وہ مٹی پر تیمم کرنیکی غرض سے شکایت کرینگے میں نے کہا۔ تو تم
اس سے یعنی تیمم سے صرف اسی وجہ سے کراہت کرتے ہو۔ عبداللہ نے جواب میں کہا کہ ہاں
ابوموسیٰ نے کہا کیا تو نے عمار کا قول نہیں سنا۔ جو اس نے عمر بن خطاب سے کہا۔ کہ مجھ کو رسولخدا
صلعم نے ایک ضرورت کیلئے بھیجا تھا میں جنب ہو گیا۔ اور مجھکو پانی نہ ملا۔ پس میں چوپاؤنکی
طرح مٹی میں لوٹا۔ اور اس کا آنحضرتؐ سے ذکر کیا۔ حضرتؐ نے فرمایا۔ کہ اگر تم اس طرح کرتے
تو تمھارے لیئے کافی تھا۔ پھر اپنے دونو ہاتھوں کو زمین پر مارا اور جھاڑا۔ پھر بائیں ہاتھ سے دہنے
ہاتھ کی پشت کا مسح کیا۔ اور داہنے سے بائیں کی پشت کا

بعد ازاں دونو ہاتھوں سے چہرہ مبارک کا مسح فرمایا۔ تب عبداللہ نے کہا۔ کیا تونے نہیں دیکھا۔ کہ عمر نے عمار کے قول پر قناعت نہ کی۔ اور یعلے نے اعمش سے اور اس نے شقیق سے اس روایت میں یہ زیادہ کیا ہے۔ شقیق بیان کرتا ہے۔ کہ میں عبداللہ اور ابوموسیٰ کے ہمراہ تھا پس ابوموسیٰ نے (عبداللہ سے) کہا کیا تونے نہیں سنا کہ عمار نے عمر سے کہا کہ رسول خدا نے مجھے اور تجھے کہیں بھیجا پس میں جنب ہوگیا۔ تب میں مٹی میں لوٹا۔ اور ہم دونو نے رسول خداؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر اس واقعہ کا ذکر کیا۔ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ تیرے لئے اتنا ہی کافی ہے۔ اور اپنے چہرہ اور ہاتھ کو ایکبار مسح فرمایا۔ مسلم نے اپنی صحیح میں ذرا تفاوت سے اس حدیث کو ذکر کیا ہے۔ اور اس کے آخر میں ایسا نقل کیا ہے ثم اتیت النبی صلی اللہ علیہ وآلہ فذکرت لہ ذلک فقال انما یکفیک ان تقول بیدیک ھکذا ثم ضرب بیدیہ الارض ضربۃ واحدۃ ثم مسح الشمال علی الیمین وظاھر کفیہ ووجھہ فقال عبداللہ اولم تر عمر لم یقنع بقول عمار (پھر میں نے آنحضرتؐ کی خدمت میں حاضر ہوکر یہ حال عرض کیا۔ فرمایا۔ تیرے لئے یہی کافی ہے۔ کہ تو اپنے دونو ہاتھوں سے اس طرح عمل کرے۔ پھر اپنے دونو ہاتھوں کو ایکبار زمین پر مارا۔ پھر بائیں ہاتھ کو دائیں پر پھیرا اور اپنے دونو ہاتھوں کی پشت اور اپنے چہرہ کا مسح فرمایا۔ پس عبداللہ نے کہا کیا تونے نہیں دیکھا۔ کہ عمر نے عمار کے قول پر قناعت نہیں کی) نیز مسلم نے دوسرے طریق سے عبدالرحمن بن ابزیٰ سے اور اس نے اپنے باپ سے روایت کی ہے ان رجلاً اتی عمر فقال انی اجنبت فلم اجد ماءً فقال لا تصل فقال عمار اما تذکر یا امیرالمومنین اذا انا وانت فی سریۃ فاجنبنا فلم نجد ماءً فاما انت لم تصل واما انا فتمعکت فی التراب وصلیت فقال النبی صلی اللہ علیہ وسلم انما یکفیک ان تضرب بیدیک الارض ثم تنفخ ثم تمسح بھا وجھک وکفیک فقال عمر اتق اللہ یا عمار قال ان شئت لم احدث (کہ ایک شخص نے عمر کے پاس آکر کہا کہ میں جنب ہوں۔ اور مجھے پانی نہیں ملا۔ فرمایا نماز نہ پڑھ۔ اسوقت عمار نے کہا یا امیرالمومنین! کیا تجھکو یاد نہیں ہے۔ کہ میں اور تو دونوا ایک سریہ میں تھے۔ اور دونو جنب ہوگئے۔ اور ہم کو پانی نہ ملا۔ پس تونے تو نماز نہ پڑھی۔ اور میں نے خاک میں لوٹکر نماز پڑھ لی۔ پس آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ کہ اے عمار تیرے لئے اتنا ہی کافی تھا۔ کہ تو اپنے دونو ہاتھوں کو زمین پر مارے اور ان کو کشادہ کرے۔ پھر ان سے اپنے چہرے اور دونو ہاتھوں کو مسح کرے۔ یہ سنکر عمر نے کہا اے عمار خدا سے ڈر۔ عمار نے جواب دیا اگر تو چاہے۔ تو میں بیان نہ کروں) اور ایک اور

صفحہ ۷۹

روایت کی ہے۔ اور اس میں یہ زیادہ کیا ہے قال عمار یا امیر المومنین ان شئت لما جعل اللہ علی من حقك لا احدث به احداً (عمار نے کہا۔ اے امیر المومنین۔ اگر تو چاہے۔ تو اس حق کی وجہ سے جو تیرا مجھ پر خدا نے مقرر کیا ہے میں اس حدیث کو کسی سے ذکر نہ کروں گا) مشکوٰۃ میں بھی اس روایت کے بعض حصوں کو ذکر کیا ہے۔ اور یہ احادیث جس طرح ضربت کی وحدت یعنی تیمم کے یک ضربی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اسی طرح یہ اس امر پر بھی نص ہیں کہ ہاتھوں کے مسح کرنے میں۔ کف دست یعنی ہتھیلیوں ہی کا مسح کرنا مشروع ہے جیسا کہ امامیہ کا مذہب ہے۔ اور کہنیوں تک مسح کرنا ضروری نہیں محقق شریف شرح میں فرماتے ہیں فی الحدیث فوائد منها الخ و انه یکفی فی التیمم ضربة واحدة للوجه والکفین وهو قول علیؑ وابن عباس وعمار رضی اللہ عنهم وجمع من التابعین وذهب عبد اللہ بن عمر وجابر والاکثرون من فقهاء الامصار الی ان للتیمم ضربتان نص فی الحدیث ان الضربة الواحدة کافیة وقد قال به احمد و داؤد وهو روایة عن مالك وقول قدیم للشافعی وذهب الجمهور الی انه لابد فیه من ضربتین بحدیث ابن عمر ومعاضدة القیاس والاحتیاط له انتهی (اس حدیث میں بہت سے فوائد ہیں منجملہ ان کے ... الخ اور یہ کہ تیمم میں چہرہ اور دونو ہتھیلیوں کیلئے ایک ہی ضرب کافی ہے۔ اور یہ علیؑ۔ اور ابن عباس اور عمار رضی اللہ عنہم اور ایک جماعت تابعین کا مذہب ہے اور عبد اللہ بن عمر۔ جابر اور اکثر فقہائے زمانہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ تیمم کے لئے دو ضربیں ہیں۔ اس حدیث میں نص ہے۔ کہ ایک ہی ضرب کافی ہے۔ اور احمد اور داؤد اسی کے قائل ہیں اور وہ مالک سے ایک روایت اور شافعی کا قدیم قول ہے۔ اور جمہور علماء کا مذہب یہ ہے کہ تیمم میں دو ضربیں ضروری ہیں۔ اور یہ قول حدیث ابن عمر کی حدیث اور قیاس کی معاضدت و معاونت اور احتیاط کے موافق ہے) شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں "معلوم رہے کہ اس باب میں علماء کا اختلاف ہے۔ کہ تیمم میں دو ضربیں ہیں۔ ایک چہرے کیواسطے۔ دوسری کہنی تک دونو ہاتھوں کیلئے۔ یا چہرے اور ہتھیلیوں کے لئے ایک ہی ضرب ہے۔ پہلا ابو حنیفہ اور مالک کا اور شافعی کا محفوظ اور مختار مذہب اور بعض اصحاب احمد بن حنبل کا مذہب ہے۔ اور علی مرتضیٰ۔ ابن عمر۔ حسن بصری۔ شعبی۔ سالم بن عبد اللہ۔ سفیان ثوری اور اکثر علماء اعصار و امصار کا قول ہے۔ اور دوسرا امام احمد کا مشہور مذہب اور شافعی کا قدیم قول ہے اور عطا مکحول۔ اوزاعی۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابن خزیمہ۔ ابن منذر اور دیگر محدثین سے منقول

ہے۔ اور دونو طرف احادیث بھی موجود ہیں۔ اور محدثوں کا قول ہے۔ کہ دوسرے قول کی حدیثیں پہلے قول کی حدیثوں سے زیادہ تر صحیح اور قوی ہیں"۔ انتھے کلامہ۔

الغرض خلاصہ کلام یہ ہے۔ کہ تیمم میں ایک ضرب کے کافی ہونیکا قول آنحضرت صلعم کی احادیث صحاح اور اہل بیت علیہم السلام کی اکثر احادیث سے اخذ کیا گیا ہے۔ اور محقق شریف کی تصریح کیموافق یہ امیر المومنین علیہ السلام۔ ابن عباس۔ عمار اور تابعین کی ایک جماعت کا قول ہے اور بہت سے علمائے عامہ مثلاً عطا مکحول۔ اوزاعی۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابن جریر۔ ابن منذر۔ ابن خزیمہ اور بہت سے اصحاب حدیث مثلاً بخاری اور دیگر محدثین کا یہی قول ہے۔ اور احمد داؤد کا مذہب اور شافعی کا قول قدیم بھی یہی ہے۔ اور ایک روایت کیموافق مالک کا بھی یہی قول ہے۔ اور اس قول کی احادیث بھی دوسرے قول کی احادیث کی نسبت اصح اور اقوے ہیں۔ پس اس قول پر اعتراض گویا احادیث صحیحہ مستفیضہ پر اور ان اکابر مذکورۂ بالا پر اعتراض کرنا ہے۔

اختلاف علمائے امامیہ در باب تیمم

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ تیمم میں ایک ضرب کے قائل ہیں۔ یہ اس بات کی قوی دلیل ہے۔ کہ مصنف اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے اقوے قول سے واقف نہیں ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ بھی تیمم کے عدد ضربات میں اختلاف رکھتے ہیں۔ سید مرتضی شرح رسالہ میں ایک ضرب کو واجب جانتے ہیں۔ اور ابن جنید ابن عقیل اور شیخ مفید نے رسالہ عزیہ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور سید مرتضی دوسری ضرب کو مندوب اور مستحب جانتے ہیں۔ شیخ مفید رح کتاب ارکان میں مطلق تیمم میں خواہ وہ غسل کے بدلے ہو یا وضو کے بدلے۔ دو ضرب کو واجب جانتے ہیں۔ اور علی بن بابویہ بھی اسی قول کے قائل ہیں اس مسئلہ میں اختلاف احادیث کے اختلاف سے پیدا ہوا ہے۔ کہ بعض حدیثیں تو تیمم کے یک ضربی ہونے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور بعض دو ضربی ہونے پر۔ جیسے احادیث صحیحہ اسماعیل بن ہمام جو حضرت امام رضا علیہ التحیۃ والثناء سے مروی ہیں۔ اور صحیحہ محمد بن مسلم جن کو فاضل مصنف نے استشہاد کے طور پر ذکر فرمایا ہے۔ اور انکے علاوہ اور حدیثیں جو اس مضمون میں وارد ہوئی ہیں اور علماء کی ایک جماعت مثلاً شیخ مفید رح مقنعہ میں۔ اور شیخ ابو جعفر طوسی نہایہ اور مبسوط میں اور ابن بابویہ رح کتاب مستطاب من لایحضرہ الفقیہ میں قائل ہوئے ہیں۔ کہ وضو کیلئے ایک ضرب۔ اور غسل کیلئے دو ضرب ہیں۔ اور سلار۔ ابو الصلاح۔ ابن ادریس اور اکثر متاخرین کا مختار یہی

قول ہے۔ اس قول کا منشا یہ ہے۔ کہ احادیث میں جمع و تطبیق کیجائے۔ ورنہ اس تفصیل کے ساتھ کوئی حدیث بھی وارد نہیں ہوئی۔ چنانچہ شیخ بہار الدین عاملیؒ قدس سرہ نے مشرق الشمسین میں اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اور صاحب لوامع صاحبقرانی بھی فرماتے ہیں۔ کہ کوئی صریح حدیث جو اس مضمون پر دلالت کرتی ہو میری نظر سے نہیں گذری۔ جامع عباسی میں مذکور ہے" مجتہدین میں خلاف ہے۔ بعض کا قول یہ ہے۔ کہ جو تیمم وضو کے بدلے ہو۔ اسمیں ہاتھوں کو ایکدفعہ خاک پر مارنا چاہئے۔ اور اگر غسل کے بدلے ہو تو دو دفعہ۔ ایکدفعہ چہرہ کے مسح کیواسطے۔ دوسری دفعہ ہاتھوں کے مسح کرنیکے لئے۔ اور بعض علمار کہتے ہیں۔ کہ اس تیمم میں بھی جو وضو کے بدلے کیا جائے دو دفعہ ہاتھ خاک پر مارنے چاہئیں۔ جیساکہ غسل کے بدل والے تیمم میں ہے۔ اور یہ مذہب صحیح تر ہے۔ حدیقۃ المتقین میں فرماتے ہیں۔ زمین پر دست مارنیکی تعداد میں اختلاف ہی مشہور قول یہ ہے۔ کہ وضو کیواسطے ایکدفعہ زمین پر ہاتھ مارے۔ اور غسل کیواسطے دو دفعہ۔ اور بعض کا قول یہ ہی۔ کہ دونو کیلئے ایکمرتبہ اور بعض کہتے ہیں کہ دونوں کیلئے دو مرتبہ و اظہر یہ ہے۔ کہ دونوں میں مخیر ہے یعنی جسکو چاہے اختیار کرے اور بہتر یہ ہے۔ کہ دو مرتبہ زمین پر ہاتھ مارے۔ ایکدفعہ چہرے کیواسطے۔ اور ایکدفعہ ہاتھوں کیواسطے وضو اور غسل دونو کے بدل میں۔ اور اس سے بھی بہتر یہ ہے۔ کہ احتیاطاً دونو کیواسطے دو تیمم کرے ایک تیمم یک ضربی۔ اور ایک تیمم دو ضربی۔ (انتہیٰ) یہاں پر ان اقوال کے نقل کرنیسے یہ مقصود ہے۔ کہ سب کو معلوم ہوجائے۔ کہ فاضل مصنف علمائے امامیہ کے اقوال سے مطلقاً واقف نہیں اور یہ بھی واضح ہوجائے۔ کہ مصنف نے اس مقام میں جو اعتراض کیا ہے۔ وہ ایسے قول پر ہے۔ جو علمائے امامیہ میں غیر مشہور رہے۔ حقیقت یہ ہے۔ کہ یہ اعتراض اہل سنت کے اکثر علمار اور محدثین کی طرف راجع ہے اور یہ بات مصنف تحفہ کی اپنے علمائے مذہب کے اقوال سے غفلت و تغافل اور احادیث ماثورہ سے تجاہل کا ثمرہ اور نتیجہ ہے۔

وجہ سوم یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے" کہ انھوں نے جبہہ (پیشانی) کے مسح کو بھی تیمم میں زیادہ کردیا ہے۔ حالانکہ شریعت میں اس کی کچھ بھی اصل نہیں ہے"۔ یہ اس امر کی دلیل ہے۔ کہ جناب والا اس مسئلہ میں مذہب امامیہ سے قطعاً ناواقف ہیں اسلئے کہ امامیہ نے جبہہ (پیشانی) کے مسح کو تیمم میں وجہ (چہرہ) پر زیادہ نہیں کیا۔ بلکہ وجہ کے مسح کو اس کے بعض اجزا مختصہ کیساتھ کہ وہ جبہہ ہے۔ واجب جانتے ہیں۔ اور اسکی دلیل یہ آیت ہی۔ کہ خدا فرماتا ہے وامسحوا بوجوھکم وایدیکم منہ (اور اس سے اپنے چہروں اور ہاتھوں کو مسح

کرو) کیونکہ اس آیت میں بوجوہکم کی باتبعیض کے معنی میں ہے۔ چنانچہ زرارہ نے بطریق صحیح حضرت امام محمد باقر علیہ السّلام سے روایت کی ہے۔ اور اس روایت کو شیخ صدوق ابن بابویہ نے اس طرح تخریج فرمایا ہے قال قلت لابی جعفر علیہ السّلام الا تخبرنی من این علمت ان المسح ببعض الراس وبعض الرجلین فضحک وقال یا زرارۃ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ ونزل بہ الکتاب من اللہ لان اللہ عزوجل قال فاغسلوا وجوھکم فعرفنا ان الوجہ کلہ ینبغی ان یغسل ثم قال وایدیکم الی المرافق فوصل الیدین الی المرفقین بالوجہ فعرفنا انھما ینبغی ان یغسلا الی المرفقین ثم فصل الکلام فقال وامسحوا بروسکم فعرفنا حین قال بروسکم ان المسح ببعض الراس لمکان الباء ثم وصل الرجلین بالراس کما وصل الیدین بالوجہ فقال وارجلکم الی الکعبین فعرفنا حین وصلھا بالراس ان المسح علی بعضھا ثم فسرھا ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ للناس فضیعوہ ثم قال وان لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم فلما ان وضع الوضوء عمن لم یجد الماء اثبت بعض الغسل مسحا لانہ قال بوجوھکم ثم وصلھا وایدیکم منہ ای من ذلک التیمم لانہ علم ان ذلک اجمع لا یجری علی الوجہ لانہ تعلق من ذلک الصعید ببعض الکفین ولا یعلقھا ببعضھا ثم قال ما یرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج والحرج الضیق (راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت امام محمد باقر علیہ السّلام کیخدمت میں عرض کی۔ کہ آپ ارشاد فرمائیں۔ کہ سر کے بعض حصے اور دونو پاؤں کے بعض حصے کا مسح کہاں سے معلوم ہوا۔ یہ سنکر حضرتؑ ہنسے اور فرمایا اے زرارہ رسول خداؐ نے فرمایا ہے۔ اور خدا کی طرف سے کتاب خدا میں نازل ہوا ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ فاغسلوا وجوہکم (اپنے چہروں کو دھوؤ) پس ہم نے جان لیا۔ کہ کل چہرے کو دھونا مناسب ہے۔ پھر فرمایا۔ وایدکم الی المرافق (اور اپنے ہاتھونکو کہنیوں تک) اور یدین الے المرافق کو وجہ (وجوہ کا واحد) کیساتھ وصل کیا۔ پس ہم نے پہچان لیا۔ کہ دونو ہاتھ کہنیوں تک دہونے چاہئیں۔ پھر کلام میں فصل دیا۔ اور فرمایا وامسحوا بروسکم (اور اپنے سروں کو مسح کرو) پس جبکہ خدا نے فرمایا۔ "بروسکم" تو ہمنے پہچان لیا کہ مسح سر کے بعض حصے کا ہے۔ اسلئے کہ اس پر باواقع ہے۔ بعد ازاں رجلین کو راس کیساتھ وصل کیا۔ جس طرح یدین کو وجہ کیساتھ وصل فرمایا ہے۔ اور فرمایا۔ وارجلکم الی الکعبین (اور اپنے پاؤں کو کعبین تک) پس جبکہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارجلکم الی الکعبین کو راس کیساتھ وصل فرمایا۔ تو ہم نے سمجھ لیا کہ پاؤں کے بعض اجزا کا

صفحہ ۸۷

مسح ہے۔ پھر رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے لوگوں کیواسطے اس آیت کی یہی تفسیر فرمائی۔ اور لوگوں نے اس کو ضائع کردیا۔ بعدازاں اللہ تعالیٰ نے ارشاد فرمایا ہے وان لم تجدوا ماءً فتیمموا صعیداً طیباً فامسحوا بوجوھکم (اور اگر تم کو پانی نہ ملے۔ تو پاک مٹی پر تیمم کرو پس تم مسح کرو اپنے چہروں کو) پس جبکہ پانی نہ ملے والے شخص سے وضو کو ساقط کیا۔ تو دھونے کے بدلے مسح ثابت کیا۔ اس لئے کہ ارشاد فرمایا بوجوھکم (اپنے چہروں کو) بعدازاں اس (وجوھکم) سے وایدیکم منہ (اور اپنے ہاتھوں کو اس سے) کو وصل فرمایا۔ اس آیت میں منہ سے مراد من ذلك التیمم ہے۔ اسلئے کہ اسنے معلوم کیا۔ کہ یہ سب عمل وجہ یعنی چہرے پر جاری نہیں ہوتا اسلئے کہ اسنے اس صعید (مٹی) سے بعض الکفین کو متعلق کیا ہے۔ اور بعض جزو کفین کو اس سے متعلق نہیں کیا۔ بعدازاں ارشاد فرمایا ما یرید اللہ لیجعل علیکم فی الدین من حرج والحرج الضیق اللہ تعالیٰ نہیں چاہتا۔ کہ دین کے بارے میں تم پر کسی قسم کی تنگی کرے۔ اور حرج سے ضیق یعنی تنگی مراد ہے) اور اس حدیث شریف میں تیمم سے جس کو ضمیر (منہ) کا مرجع قرار دیا ہے۔ متیمم بہ یعنی جس پر تیمم کیا جائے یعنی خاک اور مٹی مراد ہے۔ چنانچہ سیاق حدیث اس پر دلالت کرتا ہے۔ اور شارحین نے بھی ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اس روایت کے وارد ہونیکے بعد جو اس باب میں نص ہے۔ کہ با بمعنی بعض ہے۔ سیبویہ کا انکار کرنا کہ با تبعیض کیواسطے نہیں ہے۔ ذرا بھی قابل اعتبار نہیں ہے۔ اور اس کا یہ قول جو نفی پر شہادت دینے کی قسم سے ہے۔ اصمعی کے اصرار کا معارض ہے۔ جو سیبویہ کی نسبت کلام عرب سے زیادہ واقف اور ماہر اور اس کے علوم ومعارف کا اس سے بڑھکر اور کلام عرب میں اسکے وارد ہونے کو خوب طرح جانتا پہچانتا ہے۔ اور بہت سے نحوی اس باب میں اسکے موافق ہیں۔ فتح الباری میں منقول ہے۔ وقال ابن ھشام صرح بمجئ الباء للتبعیض الاصمعی والفارسی والقیبنی وابن مالك والکوفیون وجعلوا فیہ عیناً یشرب بھا عباد اللہ وقیل ومنہ وامسحوا برؤسکم انتھیٰ (ابن ہشام نے بیان کیا ہے۔ کہ اصمعی۔ فارسی۔ قیبنی۔ ابن مالک اور کوفیوں نے تصریح کی ہے۔ کہ با تبعیض کے واسطے آتا ہے۔ اور آیہ عیناً یشرب بھا عباد اللہ کو اسکی مثال قرار دیا ہے۔ (کہ بھا کی با تبعیض کیلئے ہے) اور بعض کا قول ہے کہ وامسحوا برؤسکم میں برؤسکم کی با بھی تبعیض کے معنی میں ہے) فیروزآبادی نے بھی اپنی کتاب قاموس میں اس بات پر نص فرمایا ہے کہ با تبعیض کے معنی میں آتی ہے۔ نیز امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ تیمم کی تفسیر کے ضمن میں اس توجیہ کو جائز رکھتے ہوئے

فرماتے ہیں۔ ولقائل ان یقول قد ذکرتم فی قولہ تعالیٰ فامسحوا برؤسکم ان الباء یفید التبعیض فکذا ھھنا (کوئی کہنے والا یہ کہہ سکتا ہے۔ کہ تم نے قولہ تعالیٰ فامسحوا برؤسکم میں ذکر کیا ہے۔ کہ با اس آیت میں تبعیض کا فائدہ دیتا ہے پس اسی طرح یہاں یعنی آیۂ تیمم میں بھی بوجوھکم کی باتبعیض کا فائدہ دیتی ہے) پس آیہ کریمہ تیمم کے معنی یہ ہیں۔ کہ تم مسح کرو اپنے چہروں کے بعض حصوں اور اپنے ہاتھوں کے بعض اجزا کو خاک سے پس اس آیہ کریمہ کیموافق تیمم میں چہرہ کے بعض حصے کو مسح کرنا واجب ہے۔ اور وہ بالوں کے اُگنے کیجگہ سے لیکر ناک کے طرف اعلیٰ تک ہے۔ اور جمہور علمائے امامیہ کا یہی قول ہے۔ اور بہت سی روایات اس پر ناطق اور شاہد ہیں۔ اور چہرے کے باقی حصے کا مسح کرنا جیسا کہ اور روایات کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے۔ منتخب ہے۔ اور بعض علمار مکلف کو اس امر میں مخیر جانتے ہیں۔ کہ اُسے اختیار ہے۔ خواہ پورے چہرے پر مسح کرے۔ یا اس کے بعض حصے کے مسح کو کافی سمجھ لے۔ یہ بات اپنی شہرت کیوجہ سے اگرچہ ثبوت اور استشہاد کی محتاج نہیں ہے۔ تاہم اہل استفادہ کی اطمینان خاطر کیلئے عرض کیا جاتا ہے۔ حدیقۃ المتقین میں فرمایا ہے۔ کہ واجب ہے کہ پیشانی کو پیشانی کے دونو کناروں سمیت دونو ہاتھوں سے مسح کرے۔ اور بعض علمار نے ابروں کو بھی داخل کیا ہے۔ اور اس کی ابتدا بالوں کے اگنے کیجگہ سے ہے۔ اور از باب مقدمہ ذرا اس سے اوپر سے۔ اور ظاہر اسارے چہرہ کا بھی مسح کرسکتے ہیں۔ اگرچہ پیشانی پر اکتفا کرنا احتیاط سے قریب تر ہے"۔ انتہیٰ۔ ہمارے اس بیان سے جو ہم نے ذکر کیا مصنف کا وہ دعویٰ واضح طور پر فاسد ہوگیا۔ جو اپنی تحریر میں فرمایا ہے۔ کہ "پیشانی کا مسح شریعت میں کچھ بھی اصل نہیں رکھتا"۔ کیونکہ یہ مطلب کلام الٰہی سے جو اصول شرع کی اساس اور بنیاد ہے۔ استنباط کیا گیا ہے۔ کیونکہ جبہ (پیشانی) شرعًا بعض احکام طہارت میں وجہ یعنی چہرے میں داخل ہے۔ چونکہ آیۂ تیمم یعنی فامسحوا بوجوھکم میں باتبعیض کیواسطے ہے۔ وجہ کے بعض حصوں کے مسح کرنیکا حکم واقع ہوا ہے پس تیمم میں وجہ کے بعض حصوں کا مسح کرنا واجب ہوگا۔ اور جبہہ (پیشانی) کی تخصیص اس وجہ سے ہے۔ کہ جبہہ انسانی اعضا میں سب سے زیادہ لطیف ہے۔ اور سب اعضا میں معزز ہے۔ کہ جمال کا مقام ہے اور سب اجزا میں زیادہ معزز اور مشرف جبہہ ہے۔ پس تخصیص کے لئے ادنیٰ اور انسب ہوگا۔ اور جب اس پر تیمم کر لیا جائے۔ تو گویا تمام وجہ پر تیمم ہو جاتا ہے۔ اسکی نظیر وہ ہے۔ جو امام رازی نے پیشانی پر داغ دینے کی تخصیص کے بارے میں فرمایا ہے

جبہ تمام اعضاء میں اشرف ہے

وسادسھا ان لکمال بدن الانسان فی جمالہ ولونہ اما الجمال فمحلہ الوجہ واعز الاعضاء فی الوجہ الجبھۃ فاذا وقع الکی فی الجبھۃ فقد زال الجمال بالکلیۃ (ششم یہ کہ بدن انسانی کا کمال اس کے جمال اور لون (رنگ) میں ہے لیکن جمال پس اس کا محل ومقام وجہ (چہرہ) ہے۔ اور وجہ میں سب اعضاء سے زیادہ تر معزز جبہہ یعنی پیشانی ہے۔ جب جبہہ میں داغ واقع ہو جائے۔ تو جمال بالکل زائل ہو جاتا ہے) نیز جبہہ وجہ یعنی چہرے کی چوتھائی حصے کے قریب ہے۔ اور اکثر مقامات میں رُبع یعنی چوتھائی کو کل کا قائمقام مقرر کیا ہے۔ اسی دلیل سے فقہائے حنفیہ نے وضو میں ربع راس یعنی سر کی چوتھائی کا مسح مقرر کیا ہے۔

غسل نوروز پر اعتراض

قولِ مصنفِ تحفہ نیز یہ لوگ غسلِ نوروز کو سنت جانتے ہیں قال ابن فھد انہ سنۃ (ابن فہد نے کہا ہے۔ کہ وہ سنت ہے) اور یہ حکم محض اختراع اور ابتداع یعنی بدعت ہے۔ کیونکہ انکی کتابوں میں بھی کسی نے پیغمبرؐ اور آئمہ سے نقل نہیں کیا۔ کہ نوروز کے دن غسل کیا ہو۔ عرب روز نوروز کو ہرگز نہ جانتے تھے۔ اور یہ دن خاص مجوس کی ایک عید کا دن ہے۔ انتہیٰ کلامہ۔

لفظ سنت کے تین معنی ہیں

جواب باصواب لغت میں سنت کے معنی طریقہ اور راہِ روش کے آئے ہیں۔ اور شریعت میں سنت ان اوامر ونواہی کا نام ہے۔ جو کتاب خدا میں نازل نہیں ہوئے۔ اور پیغمبر خداؐ نے ارشاد فرمائے ہیں۔ اور اپنے کردار اور گفتار سے لوگوں کو انکی طرف دعوت کی ہے۔ اور بعض وقت ان امور کے معنی میں آیا ہے۔ جو دین میں مستحسن اور مستحب ہیں۔ خواہ کتاب خدا ان پر دلالت کرے۔ یا سنت پیغمبر۔ یا اجماع یا قیاس۔ اور کبھی ان افعال واعمال کے معنی میں استعمال ہوتا ہے۔ جن پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے اکثر مواظبت اور مداومت فرمائی۔ اور بعض وقت ترک فرمایا۔ یہ تین اصطلاحات ہیں۔ تیسری سب سے زیادہ اصولیین میں مشہور ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں ایسا ہی فرمایا ہے۔" اور کبھی سنت کو ان چیزوں پر بھی اطلاق کرتے ہیں۔ جن پر اصحاب رسولؐ مواظبت ومداومت فرماتے تھے۔ چنانچہ اسی وجہ سے تراویح پر سنت کا اطلاق کیا گیا ہے۔" فوائد الفواد میں مذکور ہے۔" کہ حاضرین میں سے ایک شخص نے پوچھا۔ کہ صحابہ کی سنت کو بھی سنت کہتے ہیں۔ فرمایا۔ کہ ہمارے مذہب میں کہتے ہیں۔ لیکن امام شافعی صرف سنت رسول اللہ علیہ السلام کو سنت جانتے ہیں۔" انتہیٰ۔

اور سیوطی نے جامع صغیر میں جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے السنة سنتان من نبی مرسل ومن امام عادل (سنتیں دو ہیں نبیؐ مرسل کی سنت۔ امام عادل کی سنتؑ) اور کتاب فردوس میں من نبی مرسل وارد ہے۔ وہ لفظ سنت کی اطلاق کی تعمیم ہے۔ مجمع البحار میں ہے نہایة فیه السنة فی الاصل الطریقة والسیرة وفی الشرع یراد بہا ما امر به النبی صلی الله علیه وآله وسلم ونهی عنه وندب الیه قولاً وفعلاً مما لم یات بہ الکتاب العزیز توسط شرح ابی داؤد یراد به المستحب سواء دل علیه کتاب وسنة او اجماع او قیاس ومنه سنن الصلوٰة وقد یراد ما واظب علیه النبی صلعم مما لیس بواجب فہی ثلاث اصطلاحات (انتہا یہ ہے۔ کہ سنت در اصل طریقہ اور سیرت کو کہتے ہیں۔ اور شریعت میں سنت سے وہ چیز مراد ہے جس کا آنحضرت صلعم نے کرنیکا امر فرمایا ہو۔ اور جس سے نہی فرمائی ہو۔ اور قولاً وفعلاً اسکی طرف دعوت کی ہو۔ اور کتاب خدا میں اس کا ذکر نہیں آیا۔ شرح ابی داؤد میں ہے اور اسؑ سے مستحب مراد لیا جاتا ہے۔ خواہ اس پر کتاب دلالت کرے۔ یا سنت یا اجماع یا قیاس۔ اور نماز کی سنتیں اسی میں داخل ہیں۔ اورؑ بعض وقت وہ چیز مراد لیجاتی ہے جس پر آنحضرت صلعم نے مواظبت اور مداومت فرمائی ہو۔ یہی وہ چیزیں کہ واجب نہیں ہیں پس یہ سنت (تین اصطلاحات ہیں المختصر ابن فہد کے کلام میں کہ غسل روز نوروز سنت ہے۔ سنت اوسط کے معنی میں ہے۔ جس کو مستحب کہتے ہیں حالانکہ غسل نوروز کے استحباب کا حکم ائمہ اہل بیت علیہم السلام کی بعض روایات سے استنباط کیا گیا ہے۔ نیز چونکہ بعض علماء غسل کو فی نفسہ سنت جانتے ہیں۔ خصوصاً متبرک دنوں اور راتوں میں۔ تو اگر اس روز مبارک کے غسل کو بھی اعمال سنتی میں شمار کیا جائے تو مستبعد نہ ہوگا۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے۔ کہ جس نوروز کی اس زمانہ میں تعظیم وتکریم کیجاتی ہے۔ وہ اس نوروز سے الگ ہے جس کی مجوسی تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور بالفرض اگر وہی روز ہو۔ تو جبکہ جہات تعظیم اور وجوہات تکریم مختلف ہوں۔ تو اسکی تعظیم میں کسی قسم کی خرابی اور قباحت لازم نہیں آتی۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ پیغمبر اور آئمہ معصومینؑ نے روز نوروز میں غسل نہیں فرمایا۔ یہ قول نفیؑ پر شہادت دینے کی قسم سے ہے۔ پس مصنف کا یہ قول۔ کہ یہ حکم دین میں محض اختراع اور ابتداع ہے۔ بالکل ساقط اور مردود ہے۔

ؑ یعنی اس نفی سے نہی یعنی ممنوع ہونا لازم نہیں آتا ۱۲۔

اعتراض مصنف بر لباس مصلی

قول مصنف تحفہ

نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ اگر موزہ۔ ٹوپی۔ ازار بند۔ جراب۔ کمر بند۔ عمامہ وغیرہ لباس جس میں تنہا نماز ادا نہ کر سکیں۔ اگر نجاست سے آلودہ ہو جائے۔ خواہ خفیفہ نجاست ہو۔ خواہ نجاست غلیظہ مثلاً آدمی کا پاخانہ۔ تو اس سے نماز جائز ہے۔ اور کسی قسم کا خلل نہیں آتا۔ اور یہ حکم صریحاً حکم قرآنی کے خلاف ہے قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر (اور اپنے کپڑوں کو پاک کر) اور ان چیزوں کو بلاشبہ عرف اور شرع میں ثیاب یعنی کپڑے کہتے ہیں اور اسی سبب سے جو قسم کہ نفیاً و اثباتاً لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہے۔ یہ چیزیں اس میں داخل ہو جاتی ہیں۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

جو لباس کہ نماز کی حالت میں معتبر ہے۔ اور کتاب الصلوٰۃ میں اس سے بحث کی جاتی ہے۔ وہ لباس ہے جس سے ستر عورت کر سکیں۔ پس جو کپڑا تنہا ستر عورت نہ کر سکے۔ وہ عرف شرع میں نمازی کا لباس نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ سے ایسے کپڑے کی جو اکیلا ستر عورت نہ کر سکے۔ بطور رخصت و تخفیف اسکی نجاست معفو ہو گئی ہے۔ کہ اگر کبھی نجاست اسکو لگ جائے۔ اور وقت ایسا ہو۔ کہ اس نجاست کو دور نہ کر سکیں تو نماز اس کپڑے سمیت ادا کر سکتے ہیں۔ بعض علماء نے فرمایا ہے۔ اس حکم میں ایک اصل کے مقتضا سے تمسک کیا گیا ہے۔ اور وہ اصل یہ ہے۔ کہ مکلف اشیاء مذکورہ بالا کی نجاست زائل کرنے کی تکلیف سے بری الذمہ ہے جب تک کہ ایسی دلیل ثابت ہو۔ جو اصل سے خارج کرنے والی ہو۔ اور مانحن فیہ میں کوئی دلیل موجود نہیں۔ اور مالاتتم بہ الصلوٰۃ یعنی ایسا لباس جس میں نماز کامل نہیں ہوتی تصریحات محققین کے مطابق۔ ٹوپی۔ بند چاقشور۔ ازار بند وغیرہ ہے۔ اور بعض مرسل اور ضعیف احادیث میں کلاہ بند زیر جامہ اور جراب وغیرہ بھی وارد ہیں۔ اور قطب راوندی نے صرف پانچ چیزوں میں منحصر جانا ہے۔ ٹوپی۔ ازار بند۔ موزہ۔ جراب اور کفش۔ اور ان کے سوا اور کپڑوں میں اگرچہ ان میں تنہا نماز ادا نہ کر سکیں جبکہ وہ نجس ہوں۔ نماز جائز نہیں ہے۔ اور عفو کی شرطیں کتب فقہ میں بیان کی گئی ہیں۔ لوامع صاحبقرانی میں فرمایا ہے۔ اگر چاقشور نجس ہو۔ تو اس سے نماز پڑھ سکتے ہیں اور اس کا بند اس پر سیا ہوا ہو۔ تو نماز نہیں پڑھ سکتے۔ اسلئے کہ اسکو قیطہ کے طور پر باندھکر اس سے ستر عورتین کر سکتے ہیں۔ اور ابن بابویہ نے عمامہ کو اس پر اضافہ کیا ہے۔ کیونکہ وہ بندھی ہوئی حالت میں ستر عورتین نہیں کر سکتا۔ لیکن یہ حکم اس بزرگوار کی متفردات میں سے ہے۔ کسی عالم نے اسکے اس حکم پر عمل نہیں کیا۔ فاضل مجلسی لوامع صاحبقرانی میں فرماتے ہیں۔ عمامہ

صفحہ ۵۵

کو صدوقؒ نے اور علماء پر زیادہ کیا ہے۔ اور یہ بیوجہ ہے۔ حق یہ ہے۔ کہ یہ حکم نہیں رکھتا۔ اور اگر صدوق علیہ الرحمۃ کو کوئی حدیث پہنچی ہو۔ اور وہ اس سے اس حکم کے قائل ہوئے ہوں۔ تو دوسرے علماء پر جن کو وہ حدیث نہیں پہنچی۔ یہ حکم حجت نہیں ہے۔ اور ان چیزوں کی نجاست کی معافی رخصت اور تخفیف کے طور پر ہے۔ اور وہ حالت ضرورت سے مخصوص ہے۔ ورنہ اس سے اجتناب کرنا ہی افضل ہے۔ چنانچہ شیخ مفید علیہ الرحمۃ کتاب مقنعہ میں اس کی تصریح فرمائی ہے۔ شیخ ابو جعفر طوسیؒ تہذیب میں فرماتے ہیں قال الشیخ ایدہ اللہ ولا بأس بالصلوٰۃ فی الخف وان کان فیہ نجاستہ وکذلک البول والتنزہ عن ذلک افضل (شیخ مفیدؒ نے فرمایا ہے۔ موزے کیساتھ نماز پڑھنے کا ڈر نہیں۔ اگرچہ اس میں نجاست یا پیشاب لگا ہوا ہو۔ اور اس سے اجتناب کرنا افضل ہے۔ اور مصنف نے جو یہ حکم فرمایا ہے۔ کہ علمائے امامیہ کا یہ قول قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر کے مخالف ہے۔ وہ چند وجوہ سے محل نظر اور باطل ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ احتمال ہے۔ کہ قولہ ثیابک فطہر کے ظاہری اور لفظی معنی مراد نہیں۔ جیسا کہ کتب تفاسیر وغیرہ میں مذکور ہے۔ کتاب ناظر عین الغربیین میں جو اہل سنت کی کتب معتبرہ سے ہے۔ فرماتے ہیں ثیابک فطہر عملک فاصلح او قصر او تلبسھا علی فخر وکبر وغدر کذا فی مجمع البحار (ثیابک فطہر کے معنی ہیں۔ کہ اپنے عمل کی اصلاح کر۔ یا اپنے کپڑوں کو کوتاہ کرلے۔ یا تو ان کو فخر و غرور اور غدر کے طور پر پہننے اس سے پرہیز کر۔ مجمع البحار میں ایسا ہی ہے) مناوی فیض القدیر فی شرح جامع الصغیر میں فرماتے ہیں والعرب یطلق الثیاب ویستعیر بالاعمال فان الرجل یلابسھا ویخالطھا کما یلابس الملابس انتھٰی (اور عرب کا قاعدہ ہے۔ کہ ثیاب بولتے ہیں۔ اور اعمال سے استعارہ کرتے ہیں۔ کیونکہ شخص ان سے اسی طرح ملابست اور مخالفت کرتا ہے جس طرح لباس کو پہنتا اوڑھتا ہے)۔

وجہ دوم۔ یہ کہ ازار بند۔ چاقشور۔ موزہ۔ کفش۔ اور ٹوپی پر ثوب یعنی کپڑے کا اطلاق کرنا یعنی ان کو کپڑا کہنا شرعاً اور عرفاً ممنوع اور نادرست ہے۔ تاج المصادر میں ہے ثوب جامہ (کپڑا) اثواب و ثیاب جمع۔ اور ظاہر ہے۔ کہ ان چیزوں کو عرف عام میں جامہ یعنی کپڑا نہیں کہتے۔ اور شرع میں بھی لباس مصلی میں وہ چیز معتبر ہے۔ جس سے ستر عورتین ہو سکے۔ اور یہ چیزیں ستر عورتین نہیں کر سکتیں۔ پس ان چیزوں کو شرعاً اور عرفاً ثیاب نہ کہینگے۔ اور ان چیزوں کا اس قسم میں داخل ہونا جو نفیاً و اثباتاً لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہے۔ اس بات پر موقوف ہے

کہ ان چیزوں پر ثیاب کا اطلاق ہو سکے۔ یعنی ان کو ثیاب کہا جائے۔ چونکہ ان چیزوں کو ثیاب نہیں کہہ سکتے۔ اسلئے یہ اس قسم میں داخل نہیں ہو سکتے۔ جو لفظ ثیاب سے منعقد ہوتی ہے

وجہ سوم۔ یہ کہ بالفرض اگر تسلیم کرلیا جائے۔ کہ آیہ مذکورہ میں لفظ ثیاب سے لباس مراد ہے۔ تو بطریق جدل و بحث کہہ سکتے ہیں کہ اس آیت میں رسول خدا صلی اللہ علیہ وآلہ سے خطاب ہے　اور ساری اُمت اس حکم میں شامل ہے۔ اور اب اگر یہ کہا جائے۔ کہ تمام ثیاب اس سے مراد ہیں۔ تو اب اس کیلئے دلیل کی ضرورت ہے۔ حالانکہ تمام ثیاب کی شمولیت پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ باوجودیکہ مذہب حنفیہ میں ان چیزوں میں سے بعض کے بارے میں سہولت اور مساہلہ وارد ہوا ہے۔ فتاوائے عالمگیریہ میں فرماتے ہیں واذا جعلت التکتہ من شعر الکلب لا باس بہ کذا فی الخلاصہ یعنی اگر ازاربند کتے کے بالوں سے بنایا جائے۔ تو اس کا کچھ ڈر نہیں۔ اور ہدایہ میں فرمایا ہے۔ اذا اصاب الخف نجاستہ لہا جرم کالروث والعذرۃ والدم والمنی فدلکہ بالارض جاز اگر موزے میں جرم دار نجاست لگ جائے جیسے چوپاؤں کا فضلہ، آدمی کا گوہ، خون اور منی اور وہ خشک ہو جائے اور زمین پر ملا جائے۔ تو جائز ہے۔ نیز مصنّف کا یہ قول اس قول کا معارض ہے۔ کہ اگر چوتھائی لباس نجاست خفیفہ سے نجس ہو جائے۔ اس کی نجاست معفو ہے۔ نیز حنفیہ کے نزدیک درہم کے برابر نجاست غلیظہ مثلاً آدمی کتے اور بلّی کا پیشاب اور پاخانہ اور منی وغیرہ مصلّی کے بدن اور لباس میں معفو ہے۔ اور ان کے علماء نے درہم کو کف دست کی مقدار سے تفسیر کیا ہے۔ اور بعض علماء کا قول ہے۔ کہ جو نجاست جرم رکھتی ہو وہ درہم کے وزن کی برابر معفو ہے۔ اور اس قول کے موافق اگر اسقدر گوہ کو تمام بدن۔ اور پیراہن وغیرہ میں ذرا ذرا مل لیں۔ اور لیپ کرلیں تو انکے نزدیک نماز میں کچھ بھی خلل نہ ہوگا۔ اور اگر وہ نجاست جرم نہ رکھتی ہو۔ تو درہم کی پیمائش کے برابر ہونی چاہیئے۔ اس حکم میں صریحاً حکم قرآنی کی مخالفت ہے قولہ تعالیٰ وثیابک فطہر جو کچھ جواب اہل سنت کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصوّر فرمائیں۔ کتاب فقہ نافع میں مرقوم ہے۔ ومن اصابہ من النجاستہ المغلظتہ کالدم والبول والغایط والخمر مقدار الدرھم ومادونہ جازت الصلوٰۃ معہ وان زاد لم یجز لان قدر الدرھم عفو کذا قدر محل الاستنجاء لان القلیل لا یمکن التحرز عنہ والدرھم قدر الدرھم الشھلیلی مثل الکف وفی بعض الروایات قدر الدرھم

الزام کا جواب　بدن و لباس میں نجاست کا معفو صفحہ ۸۷　طریق اہلسنت

السود الزبرقانیہ وفی بعض هامش الدرهم الکبیر المثقالی قال الفقیه ابوجعفر النجاسۃ التی لها جوم معتبر معها وزن الدرهم والتی لاجرم لها یعتبر قدر المساحۃ وان اصابتہ نجاسۃ خفیفۃ کبول ما یؤکل لحمہ جازت الصلوٰۃ حتی یبلغ ربع الثوب لان القلیل لایمنع جواز الصلوٰۃ والکثیر الفاحش یلیغ والربع ملحق بالکل فی بعض الاحکام وقیل ربع الموضع الذی اصابتہ النجاستہ ان کان کماً فربع الکم وان کان ذیلاً فربع الذیل وان کان دخریصاً فربع الدخریص انتھیٰ (اور جس شخص کو نجاست غلیظہ مثلاً خون۔ پیشاب۔ پاخانہ۔ شراب درہم کے برابر اور اس سے کم لگ جائے۔ اسکے ساتھ نماز جائز ہے۔ اور اگر اس سے زیادہ ہو تو جائز نہیں۔ کیونکہ درہم کی مقدار معاف ہے۔ مقام استنجا کی مقدار بھی ایسی ہی ہے۔ اسلئے کہ نجاست قلیل سے بچنا ممکن نہیں۔ اور درہم سے درہم شھیلی کی مقدار مراد ہے۔ جو کف دست کے برابر ہوتا ہے۔ اور بعض روایات میں درہم سود زرقانیہ کی مقدار ہے۔ اور بعض روایات میں درہم کبیر مثقالی کے برابر۔ فقیہہ ابوجعفر نے فرمایا ہے۔ جرم دار نجاست میں درہم کا وزن معتبر ہے۔ اور بے جرم نجاست میں درہم کی مساحت معتبر ہے۔ اور اگر اس کو نجاست خفیفہ لگے۔ جیسے ماکول اللحم جانور کا پیشاب اس میں نماز جائز ہے۔ یہانتک کہ وہ چوتھائی کپڑے تک پہنچ جائے۔ کیونکہ نجاست قلیل نماز کی مانع نہیں۔ اور نجاست کثیر فاحش مانع نماز ہے اور رُبع (¼) بعض احکام میں کل سے ملحق ہے۔ اور کہتے ہیں۔ کہ رُبع سے اسجگہ کا ربع مراد ہے۔ جس میں نجاست لگی ہے۔ اگر آستین میں ہے۔ تو اس کی چوتھائی۔ اور اگر دامن میں ہو تو دامن کی چوتھائی۔ اور اگر (خریص ہو تو خریص کی چوتھائی)

قولِ مصنّف تحفہ نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر مصلّی (نمازی) کے بدن کے کپڑے مثلاً لنگی کرتہ۔ پاجامہ۔ زخموں اور فروج کے خون سے آلودہ ہو۔ نماز جائز ہے۔ حالانکہ خون۔ پیپ خواہ اپنے زخم کی ہو۔ خواہ دوسرے کے زخم کی۔ بلاشبہ نجس ہے۔ انتھیٰ۔

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے۔ چند وجوں سے مردود اور باطل ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ کلام مصنف سے صاف ظاہر ہوتا ہے کہ امامیہ اس لباس میں جو خون سے متلطخ اور آلودہ ہو۔ مطلقاً نماز کو جائز رکھتے ہیں۔ جناب کی یہ فرمائش محض غلط اور باطل

اعتراض بر لباس مصلّی صفحہ ۸۶

معافی کی صورتیں

ہے۔ کیونکہ جواز اس صورت میں رکھا گیا ہے۔ جبکہ خون برابر جاری ہو۔ اور اس سے بچنے کیلئے مشقت کثیرہ کا متحمل ہونا پڑے۔ اور معتبر میں بھی یہ تصریح کی گئی ہے۔ کہ خون کے جاری رہنے میں یہ شرط ہے۔ کہ وہ نماز کے تمام وقتوں میں جاری رہے۔ اور اگر کسی وقت رک جائے۔ اور اتنا وقت ہو جس میں نماز پڑھی جا سکے۔ وہ بھی اتصال کے حکم میں ہے۔ اور شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ وعفی عن الثوب والبدن عما یشق التحرز عن الجروح والقروح التی لا ترقی (اور وہ کپڑا اور بدن معفو ہے۔ جس کو ہر وقت بہنے والے جروح اور قروح سے بچانے میں مشقت اور سخت زحمت ہو) تہذیب میں فرمایا ہے۔ الدلیل علی ذلک قولہ تعالی ما جعل علیکم فی الدین من حرج ونحن نعلم انہ لو الزم المکلف ازالۃ الدم عن ھذہ الاشیاء اللازمۃ لہ لحرج بذلک ولحقتہ بذلک کلفۃ ومشقۃ وربما یفوتہ ایضاً مع ذلک الصلوۃ فاباح اللہ تعالی ذلک نظراً لعبادہ ورافۃ۔ جن جروح و قروح کا خون نہ تھمے اور برابر جاری رہے۔ ان کے ازالۂ نجاست کے معفو ہونیکی دلیل حق تعالیٰ کا قول ہے۔ کہ فرماتا ہے وما جعل علیکم فی الدین من حرج (اللہ تعالیٰ نے دین میں تم پر کسی قسم کی تنگی نہیں کی اور یہ معلوم ہے۔ کہ ان چیزوں کے ازالۂ نجاست کو جو لازم اور متصل ہیں۔ اگر مکلف پر لازم اور واجب کر دیا جائے۔ تو حرج اور تنگی لازم آتی ہے۔ اور اس کے سبب تکلیف اور مشقت اسکے شامل حال ہوتی ہے۔ باوجود اس تکلیف اور مشقت شدید کے بھی اکثر اوقات اسکی نماز فوت ہو جاتی ہے اسوجہ سے اپنے بندوں کی مصالح کو مدنظر رکھکر ان پر اپنی رحمت اور مہربانی کی راہ سے ان چیزوں کے ازالۂ نجاست کو معفو فرما دیا ہے۔ حدیقۃ المتقین میں فرماتے ہیں۔ لباس اور بدن کی وہ نجاست جس سے اجتناب اور پرہیز کرنمیں مشقت اور سخت تکلیف کا سامنا ہوتا ہی معاف کر دی گئی ہے۔ جیسے زخم اور پھوڑے کا خون جو نہیں تھمتا۔ اور بعض علماء کا قول ہے۔ کہ اگر اس اثنا میں کبھی ٹھہر جائے اور کبھی آجائے۔ تو جس حالت میں کہ تھما ہوا ہو۔ اور ممکن ہو۔ کہ لباس اور بدن کو پاک کر کے پاک لباس اور بدن کیساتھ نماز پڑھ سکے۔ تو لباس اور بدن کی طہارت واجب ہے۔ اور یہ قول احوط ہے۔ اگرچہ ظاہراً واجب نہیں ہے۔ اور احوط یہ ہے کہ حتی الامکان کپڑے سے خون نہ چھوٹے بایہ کہ اگر ممکن ہو سکے۔ تو کپڑے کو بدل دے۔ اگر نجس کپڑا اماں تیمم الصلوۃ (جس میں نماز نہ ہو سکے۔ یعنی ستر عورت نہ کر سکے) ہو۔ تو بہتر ہے۔ انتہیٰ۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ یہ معافی اس حالت میں ہے۔ کہ ازالۂ نجاست امکان میں نہ ہو۔ اور خون برابر

جاری رہے۔ اور اس میں شک نہیں ہے کہ تمام شروط افعالی جو نماز میں معتبر ہیں۔ ان میں یہی شرط ہے۔ کہ ان کا عمل میں لانا ممکن ہو۔ اور تعذر اور ضرورت کی صورت میں ان سے مستثنے اور معاف کر دیا جاتا ہے۔ کیونکہ اس حالت میں قاعدہ اصولیہ کی رُو سے کہ المشقۃ دلیل الیسر (مشقت آسانی کی دلیل ہے) بہت سی محذورات اور ممنوعات کو مباح کر دیا گیا ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ امامیہ کے نزدیک زخم اور پھوڑے کا خون جبتک کہ برابر جاری رہے۔ اور نہ تھمے معاف ہے۔ اور خون کے نجس ہونیسے اسکے معفو ہونیکے عدم جواز پر استدلال کرنا ایک عجیب وغریب استدلال ہے۔ کیونکہ خون جو درہم بغلی سے کم ہو۔ اسکے معفو ہونے پر تینوں مجتہدوں (شافعی، احمد حنبل، مالک) اور امامیہ کا اتفاق ہے اور اسی طرح دوسری نجاسات علاوہ اس خون کے جو درہم بغلی سے کم ہو۔ حنفیہ کے نزدیک باوجود انکی نجاست کے معفو ہیں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ یہ حکم صرف امامیہ ہی کی منفردات میں سے نہیں ہے یعنی صرف امامیہ ہی اس میں منفرد نہیں ہیں۔ بلکہ شافعیہ اور مالکیہ بھی اس میں ان کیساتھ شریک ہیں۔ بلکہ شافعیہ اور مالکیہ کا قول افحش ہے۔ کیونکہ ان دونو کے نزدیک جروح اور قروح کا خون مطلقاً ہر حالت میں معفو ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک صرف اس حالتمیں معاف ہی۔ کہ برابر لگاتار جاری رہے اور نہ تھمے۔ بلکہ مالکیہ بھی اسی قول کے قائل ہیں چنانچہ فتاوائے عالمگیریہ کی عبارت جسکو مصنف موصوف کے والد ماجد اور شیخ نے کتاب مسوّے میں ذکر فرمایا ہے۔ اور عنقریب یہاں بھی مذکور ہوگی۔ اس پر نص اور شاہد ہے۔ اور فتاوائے حماویہ میں بھی ایسی ہی تصریح کی گئی ہے۔ اور نص کیا ہے کہ یہ قول مختار ہے۔ ذرا آگے چل کر ہم اسکو بیان کرینگے۔ پس اس حالت میں خاص طور پر امامیہ کو تشنیع کرنا محض بیوجہ ہے۔ شیخ عبدالوہاب شعراوی کتاب رحمۃ للائمۃ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں الاصح من مذہب الشافعی ان سائر النجاسات سواء قلیلہا وکثیرہا فی حکم الازالۃ فلا یعفی عن شیئ منہا الا ما یتعذر الاحتراز عنہ غالباً کدم البراغیث وکذا الدمامیل والقروح ودم البراغیث ودم الذباب وموضع الفصد والحجامت وطین الشارع وھذا مذھب مالک الا ان عندہ قلیل سائر سائر الدماء معفو عنہ وقال دم البراغیث والقمل طاہر واغلبہ ابو حنیفۃ فی سائر النجاسات قدر الدرھم البغلی فجعل مادونہ معفواً انتہی۔ (شافعی کا صحیح تر مذہب یہ ہے کہ تمام نجاسات خواہ قلیل ہوں۔ یا کثیر۔ حکم ازالہ میں ہیں۔ ان میں سے کوئی چیز معاف نہیں ہوتی۔ سوا اس کے جس سے بچنا اور احتراز کرنا اکثر متعذر ہو۔

صفحہ ۸۸ موافق صورت بقول اہلسنت

مثلاً تھوک کا خون۔ اور اسی طرح پھوڑوں اور قروح کا خون۔ اور پسوؤں کا خون۔ اور مکھیوں کا خون اور فصد اور حجامت کا مقام۔ اور رستے کی مٹی۔ اور یہ مالک کا مذہب ہے۔ لیکن اس کے نزدیک تمام خون حالت قلیل میں معفو ہیں۔ اور اس کا قول ہے۔ کہ پسوؤں اور جوؤں کا خون طاہر ہے اور ابو حنیفہ نے تمام نجاسات میں درہم بغلی کی مقدار کو معتبر قرار دیا ہے۔ اور جو نجاست اس سے کم ہو۔ وہ اس کے نزدیک معفو ہے) مصنف فاضل کے والد ماجد کتاب مسوّٰے کے باب یغتفر القلیل من النجاسۃ (باب اس بیان میں کہ نجاست قلیل معاف کی جاتی ہے) میں فرماتے ہیں مالک عن عبد الرحمن بن المجرانہ رائے سالم بن عبد اللہ یخرج من انفہ الدم حتی یختضب اصابعہ ثم یفتلہ ثم یصلی ولا یتوضاء قلت وعلیہ اکثر اہل العلم والقلیل عند الحنفیۃ ما کان اقل من الدرہم وعند الشافعیۃ فی دم القروح ونحوہا وجہانہ یعفی عن قلیلہ وکثیرہ ویعرف الکثرۃ والقلۃ بالعادۃ (مالک نے عبد الرحمن بن مجر سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے سالم بن عبد اللہ کو دیکھا کہ اسکی ناک سے خون نکل رہا ہے۔ یہانتک کہ اسکی انگلیاں سرخ ہو گئیں پھر اسکو پونچھ لیتا ہے پھر نماز پڑھتا ہے۔ اور وضو نہیں کرتا۔ میں کہتا ہوں کہ اکثر علماء اسی مذہب پر ہیں۔ اور حنفیہ کے نزدیک قلیل وہ ہے۔ جو درہم سے کم ہو۔ اور شافعیہ کے نزدیک قروح اور اس کی امثال کے خون میں ایک صورت ہے جس میں اس کا قلیل معفو ہے۔ اور ایک صورت ایسی ہے جس میں اس کا قلیل اور کثیر دونو معاف ہیں۔ اور قلت اور کثرت کی معرفت عادت پر ہے) نیز کتاب مذکور کے باب من بہ جرح سائل یغتفر لہ ما یتعلق بجسدہ وثوبہ من ذلک الجرح۔ (باب اس شخص کے بیان میں جس کو بہنے والا زخم ہو۔ اس کو معاف کیا جاتا ہے۔ جو اس زخم سے اس کے بدن اور کپڑے سے متعلق ہو) میں فرماتے ہیں والمشہور من مذہب الشافعی ان الدما میل والقروح وموضع الفصد والحجامۃ ان کان دمہا یدوم سیلانہ غالباً فکالمستحاضۃ وصحح النووی العفو عن قلیلہ وکثیرہ لعموم البلوی وفی العالمگیریۃ ان کان یتنجس الثوب ثانیاً قبل الصلوۃ جاز ان لا یغسل والا فلا انتہی عبارتہ (مشہور مذہب شافعی یہ ہے۔ کہ پھوڑے اور قروح اور فصد اور حجامت کی جگہ اگر ان کا خون غالباً برابر جاری رہے۔ پس وہ مستحاضہ کی مانند ہے۔ اور نووی نے استحاضہ قلیلہ اور کثیرہ کے معاف ہونے پر اسکے عام البلوی یعنی عام تکلیف ہونیکی وجہ سے تصحیح کی ہے۔ اور فتاوائے عالمگیریہ میں ہے کہ اگر کپڑا نماز سے پہلے دوبارہ نجس ہو جائے۔ تو نہ دھونا جائز ہے۔ ورنہ نہیں۔ اسکی عبارت ختم ہوئی)

م وجہانہ یعفی عن قلیلہ

صفحہ ۹۸

اور فتاوائے حمادیہ میں فرماتے ہیں فی الکبری فاذا کان بہ جرح سائل قد شد علیہ خرقۃ۔۔ فاصابھا اکثر من قدر الدرھم واصاب ثوبہ اکثر من قدر الدرھم ان کان بحال لو غسل یتنجس ثانیا قبل الفراغ من الصلوۃ جاز لہ ان یصلی قبل ان یغسلہ والا لا ھذا ھو المختار ولانہ لا یمکنہ التحرز عنہ (کبرے میں ہے۔ کہ جب اس کو کوئی بہنے والا زخم ہو جس پر اس نے چیتھڑا باندھا ہو۔ اور اس کو درہم کی مقدار سے زیادہ خون لگ جائے۔ یا اس کے لباس میں مقدار درہم سے زیادہ لگ جائے اگر یہ حال ہو۔ کہ اگر وہ اسکو دہوئے تو نماز سے فارغ ہونیسے پہلے دوبارہ نجس ہو جاتا ہے۔ تو اسکے جائز ہے کہ اس کو دہونے سے پہلے نماز پڑھلے۔ ورنہ نہیں۔ یہی قول مختار ہے اور اسلئے کہ اسکو اس سے بچنا ممکن نہیں ہے۔)

وجہ چہارم۔ یہ کہ نیز اس قول پر اکثر اصحاب کا عمل ہے۔ بلکہ یہ قول جناب عمر فاروق کے عمل کیمطابق اور موافق ہے۔ کہ جن دنوں ابو لولو نے آنجناب کو زخمی کیا تھا۔ باوجودیکہ ثروت و مکنت رکھتے تھے اور احکام شریعت کی رعایت و مراعات مدّ نظر تھی۔ لیکن خون آلودہ کپڑوں کیساتھ نماز ادا فرماتے تھے۔ فاضل مصنّف کے والد ماجد نے مسوّے میں رقم فرمایا ہے مالک عن ھشام بن عروۃ عن ابیہ ان المسور بن مخرمۃ اخبرہ انہ دخل رجل علی عمر بن الخطاب من اللیلۃ التی طعن فیھا فایقظ عمر لصلوۃ الصبح فقال عمر نعم ولاحظ فی الاسلام لمن ترک الصلوۃ فصلے عمر وجرحہ یثعب قال قلت وعلیہ اھل العلم ثعب ای سال انتھی (مالک نے ہشام بن عروہ سے اور انے اپنے باپ عروہ سے روایت کی ہے۔ کہ مسور بن مخرمہ نے اسکو خبر دی ہے۔ کہ جس رات کو حضرت عمر بن خطاب زخمی ہوئے۔ ایک شخص نے حاضر ہوکر نماز صبح کیلئے انکو جگایا حضرت عمر نے فرمایا۔ ہاں۔ اور جو شخص نماز کو ترک کرے۔ اس کا اسلام میں کوئی بھی حصہ نہیں ہے۔ پس حضرت عمر نے نماز پڑہی۔ اور اس وقت آپ کا زخم بہ رہا تھا۔ مالک کہتے ہیں۔ کہ میں کہتا ہوں۔ کہ صاحبان علم کا یہی مذہب ہے۔ ثعب کے معنی سال یعنی جاری ہوا ہیں۔)

تعجب ہے۔ کہ فاضل مصنّف نے سنی گری سے دست کش ہوکر ابو لولو کی پیروی اختیار کی ہے۔ اور جناب فاروقی کو موردِ طعن فرمایا ہے۔ ان دو لو طعن کرنیوالوں میں اتنا ہی فرق ہے کہ ابو لولو کا طعن خنجر جان ستان کی زبان سے تھا۔ اور فاضل موصوف کا طعن زبان کی شمشیر برّاں سے ہے۔ جو طعن سنان سے کہیں بڑھ چڑھکر جان گذا ہے۔ ؎

جراحات السنان لھا التیام	ولا یلتام ماجرح اللسان

حضرت عمر نے خون آلودہ لباس سے نماز پڑھی — مصنف پر رد الزام

شعر	آنچہ زخم زباں کند بامرد	زخم شمشیر جانستان نہ کند	فارسی

یعنی زبان کا زخم تلوار کے زخم سے بہت تکلیف دہ اور ضرر رساں ہوتا ہے۔ تلوار کا زخم تو مل جاتا ہے۔ اور زبان کا زخم کبھی اچھا ہی نہیں ہوتا۔ فلیضحک قلیلا ولیبک کثیرا۔

قول مصنف تحفہ نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ نماز نافلہ میں خواہ نمازی نماز کو کھڑا ہو کر پڑھے یا بیٹھ کر۔ نیز تلاوت قرآن کے سجدے میں قبلہ کے سوا اور طرف کو منھ کر لینا جائز ہے۔ اور یہ صریحاً دین میں اس امر کا داخل کرنا ہے۔ جس کی اجازت وارد نہیں ہوئی۔ سواری اور سفر کی حالت اس سے مستثنیٰ ہے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور آئمہ کی روایات سے اس عذر (سواری وسفر) کے سوا اور کسی حالت میں غیر قبلہ کی جانب منھ کرنا ہرگز ثابت نہیں قال اللہ تعالیٰ ومن حیث خرجت فول وجھک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ (ترجمہ آیت۔ اور جہاں سے تو نکلے۔ پس تو اپنا چہرہ مسجد الحرام کی طرف پھیرے۔ اور جہاں تم ہو۔ پس اپنے چہروں کو اسکی طرف پھیر لو) شارع علیہ السلام نے اس حکم عام سے جس چیز کو مستثنیٰ فرمایا ہے وہ بسر وچشم منظور و مقبول ہے دوسری شخص کو کیا حق ہے۔ کہ اپنی عقل ناقص سے کسی چیز کو اس حکم سے مستثنیٰ کرے۔ اور اس مسئلے میں مقداد نے جوان کا شیخ ہے۔ کتاب کنز العرفان من احکام القرآن میں راہ انصاف اختیار کرتے ہوئے اقرار کیا ہے۔ کہ یہ حکم حکم قرآنی کے مخالف ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب اس مسئلہ میں امامیہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ قبلہ کی طرف منھ کرنا واجب نمازوں کی صحت کی شرط ہے۔ اور اس کی دلیل قول سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ کہ ارشاد فرماتا ہے قول وجھک شطر المسجد الحرام (اپنا چہرہ مسجد الحرام کی شطر یعنی جہت یا جانب پھیرے) ہے۔ نیز حق تعالیٰ کا یہ قول اس پر دال ہے فولوا وجوھکم شطرہ (تم اپنے چہروں کو اسکی طرف پھیر لو) اور شطر کے معنی لغت میں جہت اور جانب ہیں اگر اختیار او مقدوری کی حالت میں قبلہ کے سوا اور جانب میں نماز پڑھی جائے باطل ہے لیکن یہ آیات نماز ہائے مکتوبہ یعنی واجبی نمازوں سے مخصوص ہیں۔ اور سنتی نماز دلہا میں بھی قبلہ کی طرف منھ کرنا افضل ہے پس اگر نافلہ نماز کو سفر وحضر اور سوار و پیادہ کی حالت میں قبلہ کے سوا اور جانب میں ادا کرے۔ تو ضرورت کی حالت میں کراہت کیساتھ جائز ہے۔ اور حضر میں کراہت سفر کی نسبت زیادہ تر ہے۔ لیکن مستحب ہے کہ تکبیر احرام صحیح صحیح رو بقبلہ واقع ہو۔

قبلے کے متعلق اعتراض

صفحہ ۹۰ احکام نماز

عبد الرحمن بن نجران قال سالت ابا الحسن علیہ السلام عن الصلوۃ باللیل فی السفر قال اذا کنت علی غیر القبلۃ فاستقبل القبلۃ ثم کبر وصل حیث ذہب بک بعیرک (عبد الرحمن بن نجران بیان کرتا ہے۔ کہ میں نے حضرت ابوالحسن علیہ السلام سے سفر میں نماز شب کی بابت سوال کیا فرمایا جب تیرا منہ قبلہ کی طرف نہ ہو۔ تو قبلہ کی طرف منہ کر کے تکبیر احرام کہہ۔ پھر نماز کو پڑھ جہاں تیرا اونٹ تجھکو لیجائے) اور ابن ادریس نے حالت تکبیر میں قبلہ کی طرف منہ کرنا واجب جانا ہی اور اس قول کو جمہور علمائے امامیہ سے منسوب کیا ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے واما النوافل فالافضل استقبال القبلۃ بھا ویجوز ان یصلی علی الراحلۃ سفراً وحضراً والی غیر القبلۃ علی کراھۃ متاکدۃ فی الحضر (نوافل میں قبلہ رُو ہونا افضل ہے۔ اور سواری کے اوپر سفر اور حضر میں اور غیر قبلہ کی جانب کراہتہ جائز ہے۔ اور حالت حضر میں کراہت بیشتر ہے) مدارک میں فرماتے ہیں اما افضلیۃ الاستقبال بالنوافل نموضع وفاق ویدل علیہ التاسی وعموم قولھم علیھم السلام افضل المجالس ما استقبل بہ القبلۃ واما جواز النافلۃ علی الراحلۃ سفراً فقال فی المعتبر انہ اتفاق علمائنا طویلاً کان السفر او قصیراً واما الجواز فی الحضر فقد نص علیہ الشیخ فی المبسوط والخلاف وتتبعہ ابن عقیل والاصح جواز التنفل للماشی والراکب حضراً وسفراً مع الضرورۃ (نوافل میں قبلہ رو ہونیکی فضلیت پر سب کا اتفاق ہے۔ اور ہماری اس باب میں تاسی اور پیروی کرنا اور حضرات آئمہ علیہم السلام کے قول افضل المجالس ما استقبل بہ القبلۃ (سب سے افضل مجلس وہ ہے جس میں قبلہ منھ کے سامنے رہے) کی عمومیت اس پر دال ہے۔ اور حالت سفر میں سواری پر نافلہ کے جائز ہونے کے بارے میں کتاب معتبر میں ارشاد فرمایا ہے۔ کہ اس پر ہمارے سب علماء کا اتفاق ہے۔ سفر خواہ طویل ہو۔ یا قصیر۔ اور حضر کی حالت میں جائز ہونیکے بارے میں شیخ نے مبسوط وخلاف میں نص فرمایا ہے۔ اور ابن عقیل نے ان کا تتبع کیا ہے۔ اور صحیح تر قول یہ ہے۔ کہ پیادہ اور سوار کیلئے حضر اور سفر میں بروقت ضرورت نافلہ کا غیر جہت قبلہ میں ادا کرنا جائز ہے۔ اور غیر جہت قبلہ میں نوافل کے ادا کرنے کی دلیل آیہ ذیل ہے۔ کہ خدا قرآن شریف میں فرماتا ہے اینما تولوا فثم وجہ اللہ (جہاں تم منھ پھیرو بس وہیں خدا موجود ہے) اور حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے مروی ہے۔ کہ یہ آیہ کریمہ خصوصاً نوافل کے باب میں نازل ہوا ہے۔ اور وہ روایت بھی اس قول کی موید ہے۔ جو حاکم نے مستدرک میں سعید بن جبیر سے اور اسنے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ قال لما نزلت اینما تولوا فثم وجہ اللہ ان تصل حیث ما

توجهت بك راحلتك فی التطوع (کہ اس نے کہا کہ چونکہ آیۂ تولوا فثم وجہ اللہ نازل ہوئی ہے۔ توجس طرف تیری سواری تجھکو لیجائے۔ اسی طرف منہ کر کے نماز نافلہ پڑھ لے) اور یہ آیہ کریمہ مطلقاً نازل ہوا ہے۔ یعنی اس کا حکم عام ہے اس میں کسی قسم کی خصوصیت نہیں ہے۔ اور فاضل نیشاپوری نے جو اپنی تفسیر میں فرمایا ہے عن ابن عمر انها نزلت فی المسافر یصلی النوافل حیث توجهت به راحلته فکان صلی اللہ علیه واله وسلم اذا رجع من مکة صلی راحلته تطوعاً یومی براسه نحو المدینة فمعنی الآیة اینما تولوا وجوهکم لنوافلکم فی اسفارکم فثم وجه اللہ ای فقد صادفتم رضاه انتهی (ابن عمر سے مروی ہے کہ یہ آیت مسافر کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ کہ وہ نماز نوافل پڑھے جس طرف کو اسکی سواری اس کو لیجائے۔ پس رسول خدا صلعم نے مکہ سے مراجعت فرمائی تو اپنی سواری پر نماز نافلہ پڑھی۔ اپنے سر سے مدینہ کی طرف اشارہ کرتے تھے۔ پس آیہ اینما تولو.... کے معنی یہ ہیں۔ کہ تم اپنے سفروں میں جس طرف کو اپنی نوافل کیلئے اپنا منہ پھیر لو وہیں خدا موجود ہے یعنی وہیں تم اسکی رضا کو حاصل کر لوگے) یہ روایت اس روایت کی معارض ہے۔ جس کو بخاری نے اپنی صحیح کے باب من لم یتطوع فی السفر دبر الصلوٰۃ وقبلها میں اپنی سند سے روایت کیا ہے حدثنی عمرو بن محمد ان حفص بن عاصم حدثه قال سالت ابن عمر فقال صحبت النبی علیه السلام فلم اره یسبح فی السفر وقال اللہ عز وجل لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوة حسنة (عمرو بن محمدؒ نے مجھ سے بیان کیا کہ حفص بن عاصم نے اس سے ذکر کیا ہے وہ کہتا ہے۔ کہ میں نے ابن عمر سے سوال کیا۔ اس نے جوابدیا۔ کہ میں آنحضرت صلعم کی صحبت میں رہا۔ پس میں نے حضرتؐ کو نہیں دیکھا۔ کہ وہ سفر میں تسبیح پڑھتے ہوں۔ اور اللہ تعالیٰ قرآن میں فرماتا ہے لقد.... تمہارے لئے رسول خدا صلعم میں نیک پیروی ہے) بالفرض اگر تسلیم کر لیا جائے۔ کہ یہ روایت نماز سفر پر دلالت کرتی ہے۔ تو اور روایات حالت سواری میں نماز ادا کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ چنانچہ بخاری نے اپنی صحیح میں عبداللہ بن عامر بن ربیعہ سے اور اس نے اپنے باپ ربیعہ سے روایت کی ہے قال رایت النبی صلی اللہ علیه وآله وسلم یصلی علی راحلته حیث ما توجهت به (ربیعہ کہتا ہے کہ میں نے آنحضرت صلعم کو دیکھا۔ کہ اپنی سواری پر نماز پڑھتے تھے جس طرف کو کہ وہ حضرتؐ کو لیجاتی تھی) اور دیگر روایات جو ایکدوسرے کی معارض نہیں ہوسکتیں اس لئے کہ آیہ کریمہ مطلق واقع ہوا ہے۔ اور عام ہے۔ اور نوافل پڑھنے والے مصلی کے افراد و جزئیات احیان و اوقات۔ اور اوضاع و حالات کو شامل اور حاوی ہے۔ اور سفر۔ سواری اور پیادہ وغیرہ

صفحہ ۹۱

کی خصوصیت لغو اور باطل ہے۔ اور آنحضرتؐ کے نماز نافلہ کو سواری وغیرہ کی حالت میں غیر جہت قبلہ میں ادا کرنیکی وجہ یہ تھی۔ کہ وہ اس آیت کے مفہوم کی افراد و جزئیات میں داخل ہیں۔ اور سواری کی خصوصیت کو اسمیں کوئی دخل نہیں ہے۔ کیونکہ بعض عام اشیاء کو خصوصیت سے ذکر کرنا عام کی تخصیص نہیں کرتا۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ الغرض حاصل کلام یہ ہے۔ کہ آیہ کریمہ کا اطلاق و عموم متنفل یعنی نوافل پڑھنے والے کے تمام اوضاع و حالات اور مقامات و اوقات کو شامل ہے۔ اور بعض حالات کے استثنا کرنیکے لئے کسی دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ ولیس فلیس جبکہ کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ استثنا بھی نہیں ہے۔ اور جو شخص زمین پر ساکن ہو۔ اس حکم کی تعمیم اس کو بھی شامل ہے۔ جیسا کہ بعض علما کی عبارات سے اس (تعمیم) کا وہم پیدا ہوتا ہے۔ اگرچہ سیدؒ نے مدارک میں اس کے استبعاد کا حکم فرمایا ہے۔ اور مدارک کی عبارت یہ ہے ویستفاد من حکمہ بافضلیۃ الاستقبال بالنوافل واطلاق کراھتھا الی غیر القبلۃ فی الحضر جواز فعلھا الی غیر القبلۃ وانکان المصلی مستقراً علی الارض وھو بعید جداً لان العبادۃ متلقاۃ من الشارع ولم ینقل فعل النافلۃ الی غیر القبلۃ مع الاستقرار فیکون فعلھا کذلکؑ تشریعاً محرماً اس کے اس حکم سے۔ کہ حضر کی حالت میں نوافل کا قبلہ رو ادا کرنا افضل ہے۔ اور غیر قبلہ کی طرف پڑھنا مطلقاً مکروہ ہے۔ یہ مستفاد ہوتا ہے کہ ان کو غیر قبلہ کی طرف عمل میں لانا جائز ہے۔ اگرچہ مصلی زمین پر قائم اور برقرار ہو۔ حالانکہ وہ بہت ہی بعید ہے۔ اسلئے کہ عبادت شارع علیہ السّلام کی طرف سے تعلیم دی گئی ہے۔ اور استقرار کی حالت میں غیر قبلہ کی طرف نافلہ کا بجا لانا منقول نہیں ہے پس اس کا اس حالت میں بجالانا تشریع اور حرام ہوگا یہی وجہ ہے کہ فاضل مجلسیؒ حدیقۃ المتقین میں استقبال یعنی قبلہ رو ہونیکو حالت سکون و استقرار میں احتیاطاً واجب جانتا ہے۔ لیکن اس قول کے قائل کیواسطے آیہ کریمہ مذکورہ بالا کا عموم و اطلاق یعنی عام اور مطلق ہونا ایک قوی دلیل اور زبردست ثبوت ہے۔ اور اس کا استثنا دلیل شرعی سے ثابت نہیں ہوا۔ نیز ترک استقبال کو ضرورت کے موقع پر جائز رکھا گیا ہے۔ جیسا کہ صاحب مدارک کے کلام سے واضح ہو چکا ہے الضرورات تبیح المحذورات ضرورت میں حرام بھی مباح ہو جاتا ہے ع گر ضرورت بود روا باشد لیکن ساکن اور مستقر شخص کو اس حکم سے خارج کرنیکے لئے دلیل کی ضرورت ہے فتح الباری میں مرقوم ہے ثمہ اشیاء ابیحت فی الضرورات ولم یبح فی غیرھا کما فی لبس الحریر فانہ حرام للرجال وقد ابیح لبسہ فی الضرورۃ اوللحکۃ اولشدۃ البرد اذا لم یجد غیرہ ولہ امثال

کثیرۃ فی الشرع (بعض اشیاء ضرورتوں میں مباح کردی گئی ہیں۔ حالانکہ غیر ضرورت کے مقام میں وہ مباح نہیں ہیں جیسا کہ ریشمی لباس کا پہننا مردوں کیلئے حرام ہے۔ اور ضرورت کے موقع پر یا کھجلی کیلئے یا شدت سردی کیلئے جبکہ ریشمی کپڑے کے سوا اور کپڑا موجود نہ ہو۔ وغیرہ وغیرہ موقعوں پر اس کا پہننا مباح اور جائز کر دیا ہے۔ اور اس کی مثالیں شریعت میں بہت سی ہیں) امامیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی تفصیل یہ ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ اب جبکہ یہ مقدمہ مرتب ہو چکا ہم کہتے ہیں کہ مصنف تحفہ کا یہ کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ علمائے امامیہ نے جو نافلہ گزار کیلئے سمت قبلہ کے ترک استقبال کو جائز کیا ہے۔ انھوں نے اس حکم کو آیہ کریمہ اینما تولوا وجوھکم فثم وجہ اللہ کے اطلاق وعموم یعنی مطلق اور عام ہونیسے استنباط فرمایا ہے۔ جو خصوصاً مطلق نافلہ کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور یہ آیہ کریمہ مذکورہ بالا قولہ تعالیٰ فول وجھک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ کا مخصص ہے۔ یعنی اسکی تخصیص کرتا ہے۔ اور متنفل یعنی نافلہ گزار کو ہر وضع اور حالت میں جو اس پر وارد اور طاری ہو۔ آیات مذکورہ کے حکم سے خارج کر دیا ہے۔ اور مشی اور سکون کی حالت بھی اسکی اوضاع میں سے ایک حالت ہے۔ پس ان اوضاع وحالات کا استثنا بھی شارع علیہ السلام کی طرف سے سکھایا گیا ہوگا۔ تاکہ اس پر ایمان اور اذعان رکھتے ہوئے اسکے مضمون کو بسر وچشم قبول کریں۔ اور آنحضرتؐ کی مطاوعت وانقیاد پر دل وجان سے کمربستہ ہو کر اس کیمطابق عمل میں لائیں۔ اور شیخ مقداد کا اس حکم کو حکم قرآن کے مخالف جاننا تحقیق مقام سے غفلت اور بیخبری کی وجہ سے ہے۔ واللہ ولی الفضل والانعام۔

وجہ دوم یہ کہ مذہب حنفیہ میں بھی اسکے قریب قریب تعمیم واقع ہوئی ہے۔ ابو یوسف حضر میں سواری کی حالت میں نافلہ کو بجالانا جائز جانتے ہیں منظومہ اور اسکی شرح میں منقول ہے۔ والنفل للراکب فی البلدان یجوز قال ذلک باستحسان قال ابوحنیفہ ومحمد لو صلے النافلۃ علے الدابۃ لایجوز وقال ابو یوسف یجوز استحسانًا کما یجوز خارج المصر (نفل شہروں میں سوار کے لئے جائز ہے؟ جواب دیا کہ استحسانًا جائز ہے۔ ابو حنیفہ اور محمد کا قول ہے کہ اگر نافلہ سواری کے اوپر ادا کیا جائے۔ جائز نہیں ہے۔ اور ابو یوسف کا قول ہے۔ کہ استحسانًا جائز ہے۔ جس طرح شہر کے باہر جائز ہے۔)

کافی میں مذکور ہے۔ ولا یجوز فی المصر عند ابی حنیفہ کذا فی الھارونیات وعن محمد یجوز

جواب اعتراض ہفتم از مطاعن مذکورہ کتب فقہ کے جواز نوافل بر سواری ... صفحہ ۹۲

ویکرہ وعند ابی یوسف لا یکرہ لانہ علیہ السلام رکب الحمار فی المدینۃ وکان یصلی راکبا (اور شہر میں ابو حنیفہ کے نزدیک جائز نہیں۔ ہارونیات میں ایسا ہی منقول ہے۔ اور محمد سے روایت ہے کہ جائز ہے اور مکروہ ہے۔ اور ابو یوسف کے نزدیک مکروہ نہیں۔ اسلئے کہ آنحضرت علیہ السلام مدینہ میں گدھے پر سوار ہوئے۔ اور وہ سواری کی حالت میں نماز پڑھا کرتے تھے) اور ابو حنیفہ کے فتوے کیموافق اس شخص کو جو قادر کے حکم میں ہے۔ قبلہ کا ترک استقبال جائز ہے منظومہ میں فرماتے ہیں۔

ومن لیس قادراً علی التوضی — لکنہ واجد من توضی
جائز لہ فی قولہ التیمم — وھکذا توجہ البیت اعلموا

اور شرح منظومہ میں اسکی شرح یوں مذکور ہے وعلی ھذا الخلاف جواز التیمم للعاجز عن الوضوء اذا وجد من یوضیہ وجوز الصلوۃ للعاجز عن استقبال القبلۃ اذا وجد من توجھہ نحو القبلۃ یعنی اسی خلاف سنت پر اس شخص کے لئے تیمم کا جائز ہونا ہے۔ جو خود وضو کرنے پر قادر نہ ہو۔ لیکن اسکو ایک ایسا شخص مل جاتا ہے۔ جو اسے وضو کرا دے۔ اس کو جائز ہے۔ کہ وہ تیمم کرلے۔ ایسا ہی قبلہ کا استقبال اور بیت اللہ کی طرف منہ کرنا ہے۔ کہ اگر ایک شخص قبلہ رو ہونے سے عاجز ہو۔ لیکن اسکو کوئی شخص ایسا مل جائے تو اسے قبلہ رو کردے۔ اور باوجود اس کے وہ استقبال قبلہ نکرے اسکی نماز جائز ہے۔ اور ظاہر ہے کہ یہ شخص قادر کے حکم میں ہے۔ پس اس قول کے نقل کرنے سے ثابت ہو گیا کہ ابو حنیفہ کے قول کیموافق مصلی قاعد یعنی بیٹھکر نماز پڑھنے کو جو قادر کے حکم میں ہے قبلہ کا ترک استقبال یعنی قبلہ رو نہ ہونا جائز ہے۔ خواہ اسکی نماز نافلہ ہو۔ یا فرض۔ پس اگر بعض علمائے امامیہ بھی اس امر کے قائل ہو جائیں کہ بیٹھکر نافلہ پڑھنے والے کو حالت ضرورت میں ترک استقبال کراہت کیساتھ جائز ہے۔ تو طعن کا کونسا موقع ہے؟ اور تشنیع وملامت کی کیا وجہ؟

وجہ سوم ۔ یہ کہ آیہ کریمہ من حیث خرجت فول وجھک شطر المسجد الحرام وحیث ما کنتم فولوا وجوھکم شطرہ کیموافق استقبال قبلہ حالت نماز سے مخصوص ہے۔ اور سجدۂ تلاوت کو اس حکم میں داخل کرنیکے لئے دلیل کا ہونا ضروری ہے۔ اور وہ ثابت نہیں ہوئی۔ پس سجدۂ تلاوت کی حالت میں ترک استقبال کا قول محذور و قباحت کا باعث نہیں ہے اور جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ جناب کی سوء تحقیق کا نتیجہ ہے واللہ ولی التوفیق

قول مصنف تحفہ نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ اگر مصلی نماز کیلئے ایسے مکان (جگہ) میں

کھڑا ہوا۔ جہاں انسان کی خشک نجاست مفروش (بچھی ہوئی) ہو۔ لیکن اس کے بدن اور لباس کو نہ لگے جائز ہے۔ حالانکہ طہارت شرائع کی مقررات و مسلمات سے ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب علمائے امامیہ بالاتفاق اس بات کے قائل ہیں۔ کہ مکان مصلی کی طہارت واجب ہے۔ صرف اس بات میں اختلاف ہے۔ کہ تمام مکان کی طہارت شرط ہے یا نہیں؟ سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور ان کے تابعین مصلی کے تمام مکان کی طہارت کو شرط جانتے ہیں۔ اور نماز کو مکان نجس میں مطلقاً باطل سمجھتے ہیں اگرچہ وہ خشک ہو۔ اور سرایت نہ کرے یہ قول عزیمت عہ ہے۔ اور اقرب بہ احتیاط ہے۔ اور ابو الصلاح اور بعض اور علماء مکان مصلی کے اس خاص مقام کی طہارت کو شرط قرار دیتے ہیں جس پر ساتوں اعضائے سجدہ جن کا سجدہ کرتے وقت زمین پر رکھا جانا واجب ہے۔ رکھے جائیں۔ اگر مکان مصلی کا یہ مقام نجس ہو۔ تو ان علمائے مذکور کے نزدیک اس مکان میں نماز باطل ہے۔ اگرچہ وہ مقام خشک ہو۔ اور سرایت نہ کرے۔ اور ان کے سوا دوسرے مقامات کی طہارت کو مطلقاً شرط نہیں جانتے اور نماز کو جائز کہا ہے۔ بعض علماء یہ کہتے ہیں۔ کہ ضروری ہے۔ کہ مکان نماز اس طرح سے نجس نہ ہو۔ کہ اسکی نجاست مصلی کے بدن اور لباس میں سرایت کرے۔ اگرچہ خون درہم بغلی سے کم ہو۔ لیکن اگر مکان نماز خشک ہو۔ اور اسکی نجاست سرایت نہ کرے۔ نماز اس مکان میں صحیح ہے۔ مگر سجدہ کی جگہ اگر نجس ہو۔ نماز صحیح نہیں۔ اگرچہ وہ خشک ہو۔ اور اسکی نجاست مصلی کے بدن اور لباس میں سرایت نہ کرے۔ اور یہ حکم بطور رخصت ہے۔ کہ بروقت ضرورت اس پر عمل کر سکتے ہیں۔ بطور عزیمت نہیں ہے۔ لیکن اگر مکان اس طرح پر نجس ہو۔ کہ نماز کی حالت میں مصلی کے بدن اور لباس میں سرایت کرے۔ اس میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ کہ نماز اس مکان میں صحیح نہیں ہے۔ اس مسئلہ کا اجمالی اور مختصر بیان یہ ہے۔ اور اس کی تفصیل کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ فاضل مصنف کا کلام جو مجمل ہونیکی وجہ سے ادائے مقصد میں خلل انداز ہے۔ فکر و غور کے قابل ہے۔ کیونکہ آنجناب نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ مکان مصلی کی طہارت شرائع کے مقررات اور مسلمات سے ہے۔ اگر اس سے مکان مصلی کی مطلق طہارت مراد ہے۔ تو مسلم ہے۔ اور علمائے امامیہ کے اقوال مذکورہ بالا سے معلوم ہو گیا۔ کہ امامیہ کا مکان مصلی کی طہارت مطلق کے وجوب میں اجماع ہے۔ اس باب میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ کچھ علماء تو تمام مکان کی طہارت کو شرط جانتے ہیں۔ اور اگر

عہ عزیمت وہ حکم ہے۔ جس کا ترک ممنوع ہے۔ ۱۲

مکان مصلی کے احکام

صفحہ ۹۲

تمام مکان کی طہارت مراد ہے۔ تو اس کا مقررات و مسلمات سے ہونا ممنوع اور نادرست ہے حنفیہ بھی مصلی کے تمام مکان کی طہارت کو شرط نہیں جانتے۔ صاحب فتاوائے برہنہ فرماتے ہیں "جائے نماز کی طہارت بھی شرط نماز ہے۔ یعنی دونو قدموں کی جگہ۔ اور بقول صاحبین سجدہ کی جگہ بھی برخلاف امام کے کہ ان کے نزدیک ناک پر اکتفا کرنا جائز ہے۔ علامہ نے شرح خلاصہ میں فرمایا ہے۔ کہ ظاہر روایت میں زانو رکھنے کی جگہ کا طاہر ہونا شرط ہے لیکن تحفہ میں فرمایا ہے۔ کہ سب علمار کا مختار قول یہ ہے۔ کہ شرط نہیں لیکن ہاتھ رکھنے کی جگہ کا ہمارے علمار کے نزدیک پاک ہونا شرط نہیں۔ برخلاف زفر اور شافعی کے۔ اور تنبیہ میں مذکور ہے۔ کہ اگر زانو اور قدم کی جگہ پاک ہو۔ اور پیشانی اور ناک کی جگہ پلید ہے۔ بالاتفاق روا ہے۔ اور اگر زانو کی جگہ پلید ہے۔ تو صحیح تر روایت کے بموجب جائز ہے۔ اور اگر ایک قدم کے نیچے کی جگہ پلید ہے۔ تو روا نہیں اگر اس پر رکھے۔ اور اگر معلق رکھے۔ تو روا ہے۔ انتہٰی۔ فتاوائے عالمگیریہ میں فرماتے ہیں۔ اذا کان موضع انفہ نجسا و موضع جبھتہ طاہرا تجوز صلوٰۃ بلا خلاف وکذلک اذا کان موضع انفہ طاہرا و موضع جبھتہ نجسا و سجد علی انفہ یجوز صلوتہ بلا خلاف وان کان موضع انفہ و جبھہ ذکر الزند وسی فی نظمہ قال ابو حنیفہ سجد علی انفہ دون جبھتہ ویجوز صلوتہ وان لم یکن بجبھتہ عذر و عندھما لا یجوز صلوتہ الا اذا کان بجبھتہ عذر کذا فی المحیط وان سجد بھما لا یجوز علی الاصح کذا فی المحیط السرخسی واذا کانت النجاسۃ تحت قدمی المصلی منع الصلوٰۃ کذا فی ذخیرۃ الکروری ولا یفرق الحال بین ان یکون جمیع موضع القدمین نجسا وکذا بین ان یکون موضع الاصابع نجسا واذا کان موضع احدی القدمین طاہرا و موضع الآخر نجسا فوضع قدمیہ اختلف المشائخ فیہ الاصح انہ لا یجوز صلوتہ فان وضع احدی القدمین التی موضعھا طاہر و رفع القدم الاخرے التی موضعھا نجس فصلی فان صلوتہ جائز کذا فی المحیط والکانت النجاسۃ تحت یدیہ او رکبتیہ فی حالۃ السجود لم یفسد فی ظاہر الروایۃ انتہٰی۔ (جب مصلی کے ناک رکھنے کی جگہ نجس ہو۔ اور اس کی پیشانی کی جگہ پاک۔ تو اسکی نماز بلا خلاف جائز ہے۔ اور اسی طرح جب کہ ناک رکھنے کی جگہ پاک ہو۔ و پیشانی کی جگہ نجس ہو۔ اور وہ اپنی ناک پر سجدہ کرے۔ تو بلا اختلاف اسکی نماز جائز ہے۔ اور اگر ناک اور پیشانی کی جگہ نجس ہو۔ تو زندوسی نے اپنی نظم میں ذکر کیا ہے۔ کہ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ وہ اپنی ناک پر سجدہ کرے۔ نہ کہ پیشانی پر۔ اور اسکی نماز جائز ہے اگرچہ اسکی پیشانی میں کوئی عذر بھی نہ ہو۔ اور صاحبین کے نزدیک

اسکی نماز جائز نہیں لیکن اس حالت میں جبکہ اسکی پیشانی میں کچھ عذر ہو تو جائز ہے۔ محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر وہ دونو یعنی ناک اور پیشانی پر سجدہ کرے تو قول اصح کے موافق اسکی نماز جائز نہیں۔ محیط سرخسی میں اسی طرح منقول ہے۔ اور جبکہ نجاست مصلی کے دونو پاؤں کے نیچے ہو۔ تو نماز ممنوع ہے۔ ذخیرہ کردری میں ایسا ہی ہے۔ اور خواہ دونو پاؤں کی ساری جگہ نجس ہو۔ یا انگلیوں کی جگہ نجس ہو۔ دونوں حالتوں میں کچھ بھی فرق نہیں۔ اور اگر ایک پاؤں کی جگہ طاہر ہو۔ اور دوسرے پاؤں کی جگہ نجس اور وہ دونو پاؤں کو رکھ لے۔ تو اس میں مشائخ کا باہم اختلاف ہی۔ صحیح تر قول یہ ہے۔ کہ اسکی نماز جائز نہیں۔ اور اگر وہ اس پاؤں کو رکھ لے۔ جس کی جگہ طاہر ہے۔ اور دوسرے پاؤں کو جس کی جگہ نجس ہے اُٹھائے رہے۔ اور نماز پڑھے تو اس کی نماز جائز ہے محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر نجاست سجدے کی حالت میں اس کے ہاتھوں کے یا زانوؤں کے نیچے ہو۔ تو ظاہر روایت میں اس کی نماز فاسد نہیں۔ درست ہی صحیح بخاری میں روایت کی ہے وصلے ابو موسے رضی اللہ عنہ فی دار البرید والسرقین (ابو موسیٰ رضی اللہ عنہ نے دار البرید میں نماز پڑھی۔ اور سرگین وہاں پڑی تھی) فتح الباری میں مذکور ہے ھذا الاثر وصلہ ابو نعیم شیخ البخاری فی کتاب الصلوۃ لہ قال ثنا الاعمش عن مالک الحارث عن السلمے الکوفی عن ابیہ قال صلے بنا ابو موسے فی دار البرید وھناک سرقین الدواب والبریۃ علے الباب فقالو لو صلیت علی الباب فذکرہ وھذا التفسیر ما ذکرہ البخاری معلقاً واخرجہ ابن ابی شیبہ ایضاً فی مصنفہ فقال ثنا وکیع ثنا الاعمش عن مالک بن الحارث عن ابیہ قال کنا مع ابی موسے فی دار البرید فحضرت الصلوٰۃ فصلے بنا علے روث وتبن فقلنا نصلی ھھنا والبریۃ الی جنبک فقال البریۃ وھھنا سواء وقال ابن حزم روینا من طریق شعبۃ وسفیان کلاھما عن الاعمش عن مالک بن الحارث عن ابیہ قال صلی بنا ابو موسیٰ علی مکان فیہ سرقین وھذا لفظ سفیان وقال شعبۃ روث الدواب قال وروینا من طریق غیرھما والصحراء امامہ وقال ھھنا وھناک سواء انتھی (یہ حدیث ابو نعیم شیخ بخاری نے اپنی کتاب الصلوۃ میں روایت کی ہے وہ کہتا ہے کہ حدیث بیان کی ہے ہم سے اعمش نے مالک بن حارث سے اور اس نے سلمے کوفی سے اور اسنے اپنے باپ سے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ ہم کو ابو موسیٰ نے دار البرید میں نماز پڑھائی۔ اور وہاں چوپاؤں کا گوبر وغیرہ پڑا تھا۔ اور میدان دروازہ پر تھا۔ تب لوگوں نے کہا کہ کاش تم دروازے پر نماز پڑھتے۔ پس اس کو بیان کیا ہے۔ یہ اس روایت کی تفسیر ہے۔ جو بخاری نے

معلق طور پر ذکر کی ہے۔ اور ابن ابی شیبہ نے بھی اپنی تصنیفات میں اس کو ذکر کیا ہے۔ اور کہا ہے
کہ حدیث بیان کی ہم سے وکیع نے اعمش سے مالک بن حارث سے اور اسنے اپنے باپ سے۔
وہ بیان کرتا ہے۔ کہ ہم دار البرید میں ابو موسی کے ہمراہ موجود تھے۔ کہ نماز کا وقت آگیا پس اسنے
ہم کو گوبر اور خشک گھاس پر نماز پڑھائی۔ ہم نے عرض کی کہ تم یہاں نماز پڑھتے ہو۔ حالانکہ میدان
پہلو میں موجود ہے۔ فرمایا میدان اور یہ جگہ دونو برابر ہیں۔ اور ابن حزم نے کہا ہے۔ ہم کو شعبہ اور
سفیان دونو کے طریقوں سے روایت پہنچی ہے۔ اعمش سے مالک بن حارث سے اسکے باپ سے
وہ بیان کرتا ہے۔ کہ ابو موسیٰ نے ہم کو ایسے مکان میں نماز پڑھائی۔ جس میں سرگین یعنی جانوروں
کا گوبر اور لید وغیرہ پڑی تھی۔ یہ تو سفیان کے الفاظ ہیں۔ اور شعبہ نے کہا ہے کہ چوپاؤں کی روث
یعنی سرگین۔ اور ابن حزم کہتا ہے۔ اور ہم کو ان دونو کے سوا اور طریق سے بھی یہ روایت پہنچی ہے۔
اس میں والصحراء وقال ههنا وهناك سواء الفاظ ہیں یعنی وہ جنگل موجود ہے۔ فرمایا۔ یہاں اور
وہاں دونو جگہ مساوی اور برابر ہیں) کیونکہ ان روایات خصوصًا روایت سفیان کے ظاہر الفاظ
سے یہ مترشح ہوتا ہے کہ ابو موسیٰ نے ایسے مکان میں جہاں جانوروں کا گوبر وغیرہ پڑا تھا۔ کسی
حائل اور آڑ کے بغیر نماز پڑھی۔ اور نماز خاک کے اوپر پڑھنا جو اس قرن کا معمول تھا۔ اور اس کو
افضل جانتے تھے۔ چنانچہ فتح الباری میں مذکور ہے بل كان الافضل عندهم الصلوٰة على الارض
تواضعًا ومسكنه (ان کے نزدیک تواضع اور مسکنت کی رو سے زمین پر نماز پڑھنا افضل تھا) اس
امر کا موئد ہو سکتا ہے۔ نیز فتاوائے عالمگیریہ میں مرقوم ہے ولو صلى على الدابة وعلى سرجها مثل
الدم والعذرة اكثر من قدر الدرهم فصلوٰته فاسدة والصحيح انه بجزية كذا في محيط السرخسي
یعنی اگر چوپایہ کے اوپر نماز پڑھے۔ اور اسکی زمین پر خون اور آدمی کے گوہ وغیرہ کی نجاست موجود
ہو جس کی مقدار درہم سے زیادہ ہو پس اسکی نماز فاسد ہے۔ اور صحیح یہ ہے۔ کہ اسکی نماز مجزی ہے۔
نیز فتاوائے عالمگیریہ میں ہے ولو صلى على بساط وفي ناحيته نجاسة ولم يكن في موضع قدميه
ولا في موضع سجوده لا يمنع اداء الصلوٰة سواء كان البساط كبيرا او صغيرا بحيث لو حرك
احد طرفيه يتحرك طرف الآخر وهو المختار كذا في الخلاصة في الفصل الرابع في مسح الراس
وكذا الثوب والحصير هكذا في السراج الوهاج (اور اگر ایک فرش پر نماز پڑھے۔ اور اس کے
آس پاس نجاست موجود ہو۔ اور اس کے دونو پاؤں رکھنے کی جگہ میں نہ ہو۔ اور نہ اسکے سجدہ
کی جگہ میں ہو۔ تو نماز کا ادا کرنا منع نہیں ہے۔ خواہ وہ فرش بڑا ہو۔ یا اتنا چھوٹا ہو۔ کہ ایک طرف

مکان مصلے کے متعلق مختلف فتاوے

کو حرکت دینے سے دوسری طرف حرکت میں آجائے۔ یہی قول مختار ہے۔ خلاصہ کی فصل چہارم
مسح راس کے بیان میں اسی طرح مذکور ہے۔ اور کپڑے اور بورئے کا بھی یہی حال ہے۔ سراج وہاج
میں ایسا ہی مرقوم ہے) نیز فتاوائے عالمگیریہ میں مذکور ہے ولو کانت النجاسة علی بطانة مصلا
او فی حشوها جازت الصلوة علیها اذا لم یکن احدهما مخیطاً علی صاحبه ولا مضربا وان کان
احدهما مخیطاً علی صاحبه یجوز علی قول محمد لانه بالخیاطة والتضریب لم یصر ثوبا واحدا
وعند ابی یوسف لا یجوز هکذا فی محیط السرخسی (اگر کسی مصلے (جانماز) کے استر کے اوپر یا
اس کے حشو (بھرتی) میں نجاست ہو۔ تو اسکے اوپر نماز جائز ہے۔ جبکہ ان میں سے ایکدوسرے
کے اوپر سیا ہوا نہ ہو۔ اور نہ لگا ہوا ہو۔ اور اگر ان میں سے ایکدوسرے پر سیا ہوا ہو تو محمد کے
قول کے موافق جائز ہے۔ اسلئے کہ وہ سئے جانے اور لگ جانیسے ایک کپڑا نہیں بن گیا۔ اور
ابو یوسف کے نزدیک جائز نہیں۔ محیط سرخسی میں اسی طرح مرقوم ہے)

قول مصنف تحفہ

نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص اپنے دونو پاؤں کو زانوؤں
تک اور اپنے دونو ہاتھوں کو دونو کہنیوں تک بیت الخلا کے چہ بچہ
میں جو انسان کے گوہ اور پیشاب سے پر ہو۔ غوطہ دے۔ پھر اس غلاظت کے جرم کو دھونیکے
بغیر ہی ازالہ کردے۔ تو اسکی نماز جائز ہے۔ اور اسی طرح اگر اپنے سارے بدن کو چہ بچہ میں جو گندگی
اور پیشاب سے بھرا ہوا ہو۔ غوطہ دے۔ اور بغیر دھونیکے اس نجاست کا جرم اسکے بدن پر نہ
رہے۔ اسکی نماز جائز ہے۔ اور یہ بات بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ کہ بدن کی تطہیر اسکے دھونے
کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور جرم کے زائل ہو جانیسے نجاست کا اثر زائل نہیں ہو سکتا۔ حق تعالیٰ
نے پانی کو خاص اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے وانزل علیکم من السماء
ماءً لیطهرکم به (اور اس نے آسمان سے تم پر پانی نازل کیا۔ تاکہ تم کو اس سے پاک کرے)
نیز فرماتا ہے وانزلنا من السماء ماءً طهوراً (اور ہم نے آسمان سے پاک کرنیوالا پانی نازل کیا)
انتهیٰ کلامه۔

جواب باصواب

یہ قول چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ یہ دونو مسئلے فاضل مصنف کی اختراع اور افترا ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب
میں ان کا نشان تک نہیں ملتا۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ اپنے زعم میں ان مسئلوں کو مسئلہ

آبِ استنجا کا ذکر

استنجا سے تفریعاً نکالا ہے۔ اور پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ کہ آبِ استنجا کا معفو ہونا یا اس کا طاہر ہونا اس شرط پر موقوف ہے۔ کہ وہ متغیر بہ نجاست نہ ہوا ہو۔ اور یہ بات ظاہر و باہر ہے۔ کہ آبِ قلیل جب مخرجِ غائط پر جو فضلہ سے متلطخ اور آلودہ ہوتا ہے پہنچتا ہے۔ تو نجس ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اس امر پر امامیہ کا اجماع ہے۔ کہ آبِ قلیل نجاست سے ملتے ہی نجس ہو جاتا ہے۔ اور صورتِ مفروضہ میں متغیر بہ نجاست بھی ہو جاتا ہے۔ اسلئے کہ یہ بدیہی اور صاف ظاہر ہے۔ کہ جب استنجا کرنا شروع کریں۔ اور پانی گرائیں۔ اور مخرج کو ہاتھ سے ملیں۔ تو پانی فضلے کیساتھ مل جاتا ہے اور اسکے اوصاف ثلاثہ یعنی رنگ۔ بُو اور مزے میں تغیر پیدا ہو جاتا ہے۔ اور متغیر بہ نجاست پانی کے باب میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ اور جب یہ پانی زمین پر پہنچے۔ تو جو پانی بھی اس سے ملیگا۔ نجس ہو جائیگا۔ خواہ وہ کُر سے اضعاف مضاعف یعنی چند در چند اور کئی گُنا ہی کیوں نہ ہو۔ پس لامحالہ آبِ استنجا کے معفو ہونے یا اُس کے طاہر ہونیسے وہ آبِ استنجا مراد ہے۔ جو فضلہ غیر متعدی کا ہو۔ جس سے حوالی مخرج یعنی مخرج کے ارد گرد کے کنارے آلودہ نہ ہوئے ہوں اور فضلہ کے اجزا مخرج تک نہ پہنچے ہوں۔ چونکہ زمانہ سابق میں اہلِ عرب خشک غذائیں مثل سرکہ۔ غورہ خرما ترش و شیریں کھایا کرتے تھے۔ اسلئے ان کا فضلہ مینگنوں کی صورت میں نکلا کرتا تھا۔ اور اس سے مخرج بالکل آلودہ نہ ہوتا تھا۔ چنانچہ کافی شرح وافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک کتاب ہے۔ مرقوم ہے (انہم کانوا یبعرون بعراً و انتم تثلطون ثلطاً (کیونکہ وہ یعنی عرب مینگنیوں کی شکل میں فضلہ خارج کرتے تھے۔ اور اب رقیق اور پتلی حالت میں فضلہ نکالتے ہیں) اور فضلہ خشک مینگنیوں کی شکل میں ہونیکی وجہ سے مخرج آلودہ نہیں ہوتا تھا۔ جو آبِ استنجا کے متغیر ہونے کا باعث ہوتا اسلئے بعض روایات میں اس (آبِ استنجا) کے معفو ہونیکا حکم وارد ہوا ہے۔ اور باقی امورِ مسئلہ استنجا میں مفصل اور مشرح طور پر بیان کئے گئے۔ اور اگر اجزاءِ براز یہ کے ملنے سے آبِ استنجا کا متغیر ہونا تسلیم کر لیا جائے۔ تو اس میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ پانی اس آبِ قلیل کی افراد سے ہے۔ جو نجاست سے ملتے ہی نجس نہیں ہوا۔ اور چونکہ یہ عام البلویٰ یعنی عام تکلیف ہے۔ اور اس سے بچنا سخت دشوار اور نہایت مشکل ہے۔ اسلئے اس میں تخفیف واقع ہوئی ہے۔ حالانکہ آبِ قلیل کا نجاست سے ملتے ہی نجس نہ ہونا صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے اور اکثر علمائے اہلِ سنت مثلاً مالک۔ اوزاعی اور حسن بصری وغیرہ قائل ہیں۔ امامیہ سے اس کو کوئی خاص خصوصیت نہیں ہے۔ اور ظاہر ہے۔ کہ آبِ استنجا جو طاہر ہو۔ اور نجاست کے ملنے سے نجس نہ ہوا ہو۔ اسکے معفو ہونیکے حکم میں کسی قسم کی خرابی اور قباحت لازم نہیں آتی۔ اور

صفحہ ٩٦

جو تفریع مصنف نے فرمائی ہے۔ وہ محض باطل ہے۔ اور چہ بچہ کے پانی کے نجس ہونے میں امامیہ کے نزدیک کوئی اختلاف نہیں ہے۔ اور کنوئیں اور چہ بچہ کے مابین اسقدر فاصلہ رکھنے کو مستحب جانتے ہیں۔ کہ چہ بچہ کا پانی کنوئیں میں سرایت نہ کرے۔ اور فاصلہ کی مقدار زمین سخت میں پانچ گز۔ اور زمین نرم میں سات گز ہے۔ اور قریب ہونے اور اس علم کے حاصل ہونیکی حالت میں کہ چہ بچہ کا پانی کنوئیں کے پانی سے انصال رکھتا ہے۔ کنوئیں کے پانی کو نجس جانتے ہیں۔ شیخ شہید قدس سرہ لمعہ میں ارشاد فرماتے ہیں یستحب التباعد بین البئر والبالوعۃ بخمس اذرع فی الصلبۃ و الا سبع ولا ینجس وان تقاربتا الا مع العلم بالاتصال (کنوئیں اور چہ بچہ کے درمیان فاصلہ رکھنا مستحب ہی۔ زمین سخت میں پانچ گز۔ ورنہ سات گز۔ اور کنوئیں کا پانی نجس نہیں ہوتا۔ اگرچہ وہ دونو قریب ہوں۔ لیکن اس صورت میں جبکہ انصال کا علم ہو جائے نجس ہے۔)

وجہ دوم ۔ یہ کہ اگرچہ امامیہ کے نزدیک یہ بات مسلم ہے۔ کہ بدن کی تطہیر پانی ہی سے ہو سکتی ہے لیکن جدل کے طریق پر کہا جا سکتا ہے۔ کہ مصنف کا یہ قول "کہ بدن کی تطہیر غسل کے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور جرم کے زوال سے اثر کا زوال متحقق اور ثابت نہیں ہوتا۔ اور حق تعالیٰ نے خاص پانی کو اسی کام کے لئے پیدا کیا ہے" الخ ممنوع اور غیر مسموع ہے۔ اور قابل سماعت نہیں۔ اسلئے کہ حنفیہ اسکی تطہیر کو پانی ہی میں منحصر نہیں جانتے۔ بلکہ ان کے نزدیک پانی کے سوا اور مائع چیزوں مثلاً سرکہ وغیرہ سے نجاست کی تطہیر کرنا جائز ہے۔ اور فرک یعنی ملنے کو مطہرات سے شمار کرتے ہیں۔ صاحب ہدایہ کے مشائخ کے قول کے موافق بول فرک سے پاک ہو جاتا ہے۔ اور لحس یعنی زبان کیساتھ چاٹنے سے بھی بدن کی نجاست پاک ہو جاتی ہے۔ اور بچہ کا اپنی ماں کی چھاتی کو مص کرنا یعنی چوسنا بھی اس کو قے کی نجاست سے پاک کر دیتا ہے۔ ہدایہ میں فرماتے ہیں۔ ومنھا الغسل یجوز تطہیر النجاسۃ بالماء وبکل مائع طاہر یمکن ازالتھا کالخل وماء الورد ونحوہ مما اذا عصر انعصر۔ اور کنز میں فرمایا ہے نجس کپڑے اور بدن کو پانی اور نجاست کے زائل کرنیوالی چیز مثلاً سرکہ گلاب اور اس پانی سے جو بوٹوں میووں اور درختوں سے نچوڑ کر نکالا جائے۔ دھونا جائز ہے۔ فتاوائے عالمگیریہ میں مذکور ہے۔ اذا اصاب النجاسۃ بعض اعضائہ ولحس بلسانہ حتی ذھب اثرھا تطھر وکذا السکین اذا تنجس فلحسہ بلسانہ او مسحہ بریقہ ھکذا فی فتاوی قاضی خان ولو لحس الثواب بلسانہ حتی ذھب الاثر فقد طھر کذا فی المحیط اذ اقاء ملاء الفم و تو ضاء ولم یغسل فاہ حتی صلے جاز صلوتہ

لانہ یطھر بالبزاق الصبی اذا قاء علی ثدی الام ثم مص الثدی مرارا تطھر یعنی جب انسان کے کسی عضو میں نجاست لگ جائے۔ اور وہ اسے اپنی زبان سے چاٹ لے۔ یہانتک کہ اس نجاست کا اثر زائل ہو جائے وہ عضو پاک ہو جاتا ہے۔ اسی طرح چھری جب نجس ہو جائے۔ اور وہ اسکو اپنی زبان سے چاٹ لے یا اپنے تھوک سے اس کو مسح کرے۔ پاک ہو جاتی ہے۔ فتاوے قاضی خاں میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر کپڑے کو اپنی زبان سے چاٹ لے۔ یہانتک کہ نجاست کا اثر جاتا رہے۔ وہ پاک ہو جاتا ہے۔ محیط میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر منہ بھر کر قے کرے۔ اور وضو کرے۔ اور اپنے منہ کو نہ دھوئے۔ اور نماز پڑھ لے۔ اسکی نماز صحیح ہے۔ اس لئے کہ وہ (منہ) لعاب دہن سے پاک ہو گیا ہے۔ اور بچہ جب اپنی ماں کی چھاتی پر قے کر دے۔ بعد ازاں چند بار اس کو چوسے، وہ پاک ہو جاتی ہے۔

اور فتاوے بزازیہ میں مرقوم ہے۔ قاء علی ثدی امہ ومصہ مرارا او شرب الخمر وردد البزاق فی فیہ بحیث لو کان الخمر فی الثوب لزال بھذا القدر فی البزاق طھر والا لا انتھی (بچہ نے اپنی ماں کی چھاتی پر قے کی اور اس کو چند بار چوسا (پاک ہو گئی) اور کوئی شخص شراب پیئے۔ اور اپنے لعاب دہن کو اپنے منہ میں کئی بار پھیرے۔ اس طرح پر کہ اگر شراب کپڑے میں لگی ہوتی۔ تو اتنے لعاب دہن سے زائل ہو جاتی۔ تو (منہ) پاک ہو جاتا ہے۔ ورنہ نہیں) نیز فتاوے عالمگیریہ میں فرمایا ہے ولو کان راس ذکرہ نجسا بالبول لا یطھر بالفرک کذا فی المحیط السرخسی وان اصاب بدنہ لا یطھر الا بالغسل رطبا کان او یابسا وھو مروی عن ابی حنیفۃ کذا فی الکافی ناقلا عن الاصل وھکذا فی فتاوی قاضی خاں والخلاصۃ قال مشایخنا یطھر بالفرک لان البلوی فیہ اشد کذا فی الھدایۃ (اگر آلہ تناسل کا سرا پیشاب سے نجس ہو۔ تو وہ ملنے اور رگڑنے سے پاک نہیں ہوتا۔ محیط السرخسی میں ایسا ہی ہے۔ اور اگر پیشاب آدمی کے بدن میں لگ جائے۔ خواہ وہ تر ہو۔ یا خشک دھوئے بغیر پاک نہیں ہوتا۔ اور وہ ابو حنیفہ سے مروی ہے۔ کافی میں اصل سے ایسا ہی نقل ہے۔ اور فتاوے قاضی خاں اور خلاصہ میں بھی ایسا ہی ہے۔ اور ہمارے مشائخ نے فرمایا ہے۔ کہ وہ فرک اور ملنے سے پاک ہو جاتا ہے۔ کیونکہ بلا اور تکلیف اس میں بہت شدید اور سخت ہے۔ ہدایہ میں ایسا ہی ہے)

وجہ سوم یہ کہ باوجودیکہ مصنف کا یہ قول افترائے صریح اور کذب قبیح ہے۔ لیکن چند اقوال سے معارض کرے ہے۔

قول اول یہ کہ داؤد ظاہری جو علمائے اہل سنت سے ہے۔ کہتا ہے۔ کہ اگر کوئی شخص کسی حوض

پر جس کا پانی کھڑا ہو۔ پاخانہ کرے۔ اس کا پانی نجس نہیں ہوتا۔ اگرچہ اس کا پانی قلیل ہو۔ اور اس شخص کو (جس نے پانی میں پاخانہ کیا ہے) اور دوسرے شخصوں کو اس پانی سے وضو کرنا جائز ہے۔ اور اگر پیشاب کردے۔ تو بھی نجس نہیں ہوتا۔ لیکن اس شخص کو اس پانی سے وضو کرنا جائز نہیں۔ . . . .

اس کے سوا دوسرے شخصوں کو جائز ہے۔ مسند شافعی کی شرح میں مرقوم ہے قد ذهب داؤد انه اذا بال فی الماء الراکد ولم يتغير انه لا ينجس ولكن لا يجوز ان يتوضاء منه ويجوز لغيره وانه اذا تغوط فيه ولم يتغير لم ينجس وجاز له ولغيره الوضوء منه عملاً بظاهر الحديث (داؤد کا مذہب یہ ہے۔ کہ اگر کوئی کھڑے پانی میں پیشاب کرے۔ اور وہ متغیر نہ ہو۔ وہ پانی نجس نہیں ہوتا لیکن اس شخص کو اس پانی سے وضو جائز نہیں۔ اور دوسرے شخصوں کو جائز ہے۔ اور اگر اس میں پاخانہ کرے۔ اور وہ پانی متغیر نہ ہو۔ نجس نہیں ہوتا۔ اور اس کو اور دوسرے شخصوں کو اس سے وضو جائز ہے۔ اور یہ عمل ظاہر حدیث کیموافق ہے۔) فتح الباری میں حدیث لا يبولن احدكم فی الماء الدائم (تم میں سے کوئی شخص کھڑے پانی میں پیشاب نکرے) کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قد اخذ داؤد الظاهری بظاهر هذا الحديث وقال النهی مختص بالبول والغايط ليس كالبول ويختص ببول نفسه وجاز لغير البائل ان يتوضاء بما بال فيه غيره وجاز ايضاً للبائل اذا بال فی اناء ثم صبه فی الماء او بال بقرب الماء ثم جری اليه (داؤد ظاہری نے اس حدیث کے ظاہر پر عمل کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ نہی خاص بول سے مخصوص ہے۔ اور خود اپنے ہی بول سے مختص ہے۔ اور بول کرنیوالے شخص کے سوا دوسروں کو اس پانی سے جس میں پیشاب کیا گیا ہے۔ وضو کرنا جائز ہے۔ اور پیشاب کرنیوالے کے لئے بھی جائز ہے جبکہ وہ کسی برتن میں پیشاب کرکے اس پانی میں ڈالدے۔ یا اس پانی کے قریب پیشاب کرے اور وہ بہکر اس میں جاملے۔)

قول دوم یہ کہ مذہب مالک کیموافق کہ آب قلیل نجاست کے ملنے سے نجس نہیں ہوجاتا۔ جبتک کہ متغیر ہوکر اوصاف ثلاثہ میں سے کوئی ایک وصف اس میں پیدا نہ ہوجائے۔ طاہر اور مطہر رہتا ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے قال مالک الماء اذا وقعت فيه نجاسة ولم يتغير بتلك النجاسة يبقی طاهراً وطهوراً سواء كان قليلاً او كثيراً وهو مذهب اكثر الصحابة والتابعين (مالک کہتا ہے۔ کہ پانی میں جب نجاست پڑجائے۔ اور وہ اس نجاست کے پڑنے

سے متغیر نہ ہو۔ تو طاہر اور مطہر رہتا ہے۔ خواہ قلیل ہو۔ یا کثیر۔ یہ اکثر صحابہ اور تابعین کا مذہب ہے۔ نیز اس سے یہ بھی لازم آتا ہے۔ کہ بیت الخلا کا چہ بچہ جس میں انسان کا پاخانہ اور پیشاب آکر گرتا ہے لیکن اس سے پانی کے اوصاف ثلاثہ میں کچھ تغیر نہ ہو۔ اگر اسکے پانی سے وضو اور غسل کریں۔ تو جائز ہوگا

قول سوم۔ یہ کہ کتب معتبرہ اہل سنت سے پیشتر نقلاً مذکور ہو چکا ہے۔ کہ حنفیہ اس امر کے قائل ہیں۔ کہ اگر نجاست پانی کیساتھ حالت جریان یعنی جاری ہونیکی حالت میں ملاقات کرے۔ تو اس سے وہ پانی نجس نہیں ہوتا۔ اس صورت میں اگر پانی کے دو برتنوں کو جن میں سے ایک تو انسان کے پیشاب اور پاخانہ سے نجس ہو۔ اور دوسرا پاک و طاہر۔ اوپر سے گرائیں۔ اور دونو پانی ہوا میں باہم ممتزج ہو جائیں اور مل جائیں۔ اور چہ بچہ اس پانی سے بھر جائے۔ وضو غسل اور ازالہ نجاست کرنا اس پانی سے صحیح اور درست ہوگا۔

قول چہارم۔ یہ کہ مذہب شافعیہ کیموافق جو اس بات کے قائل ہیں۔ کہ اگر پانی نجاست پر وارد ہو۔ تو اس سے وہ پانی نجس نہیں ہوتا پس اگرچہ بچہ میں نجاست ہو۔ اور پانی اس پر جاری ہو جائے۔ اس پانی سے طہارت جائز ہوگی۔

قول پنجم۔ یہ کہ آب استنجا جو نجس کے ملنے سے متغیر نہ ہو۔ اور چہ بچہ کا پانی جو نجاست سے متغیر نہ ہوا ہو۔ امام مالک کے نزدیک آب کثیر کی افراد میں سے ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "وہ پانی جس کا رنگ و بو اور مزہ متغیر نہ ہو۔ کثیر ہے۔ اور جو پانی متغیر ہو جائے وہ قلیل ہے۔ پس اس نے تغیر اور عدم تغیر ہی کو قلیل و کثیر کا معیار مقرر کیا ہے"۔ انتھیٰ۔ پس اس پانی کی طہارت کا قول امام مالک کے مذہب کیموافق ہوگا۔

قول ششم یہ کہ اصحاب ظواہر یعنی محدثین اہل سنت کے مذہب کے موافق جو ظواہر حدیث پر عمل کرتے ہیں۔ الستنجا کے چہ بچہ کا پانی اور کنوئیں کے چہ بچہ کا پانی طاہر ہے۔ شیخ عبدالحق نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "اصحاب ظواہر کا مذہب یہ ہے۔ کہ پانی کسی چیز سے اور کسی حال میں نجس نہیں ہوتا۔ خواہ وہ جاری ہو یا ایستادہ۔ کم ہو یا زیادہ۔ اس کا رنگ بو اور مزہ متغیر ہو جائے۔ یا نہ ہو جائے"۔ انتھیٰ۔

قول ہفتم۔ یہ کہ استنجا کے چہ بچہ اور کنوئیں کے چہ بچہ کے پانی کا طاہر اور مطہر ہونا مذہب شافعی کیموافق ہے۔ جبکہ وہ قلتین کی حد کو پہنچ جائے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے "عجیب یہ ہے۔ جو کتب شافعیہ میں منقول ہے۔ کہ بالکل نجس پانی جب رفتہ رفتہ قلتین کی مقدار

میں پہنچ جائے۔ پاک ہوجاتا ہے۔ اور جب پھر وہ پانی قلتین کی مقدار سے کم ہوجائے۔ پھر وہ نجس ہوجاتا ہے۔ گویا قلتیں کو انکے نزدیک طہارت میں تاثیر اور خاصیت ہے۔" انتھی۔

قول ہشتم یہ کہ امامیہ کے نزدیک کنوئیں کے چہ بچہ کا پانی اگر کنوئیں کے پانی سے انصال کرلے اور اس سے مل جائے۔ تو کنوئیں کا پانی نجس ہوجاتا ہے۔ اور مذہب حنفیہ میں اس باب میں بھی مساہلہ اور سہولت واقع ہوئی ہے چہ بچہ کے پانی کے ملنے سے اگر کنوئیں کے پانی میں اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو۔ تو کنوئیں کے پانی کو اس چہ بچہ کے پانی کیساتھ ملنے کے سبب نجس نہیں جانتے۔ فتاوے ولوالجی میں مذکور ہے وادلے مایکون بین بیئر الماء والبالوعۃ خمسۃ اذرع وفی روایۃ سبعۃ اذرع وھذا التحدید غیر لازم بل لایفسدہ وان کانت بیر الماء قریبۃ بہ لم ینجسہ مالم تتغیر طعمہ اولونہ او ریحہ لان بینھما حائل وھو الارض لایحکم بنجاستہ حتی یظھر دلیل وصول النجاسۃ الیہ من غیر طعم اولون اوریح انتھی (اولٰے اور انسب یہ ہے کہ پانی کے کنوئیں اور اس کے چہ بچہ کے مابین پانچ گز اور ایک روایت کیموافق سات گز کا فاصلہ ہو اور یہ تحدید لازم نہیں ہے بلکہ اس کو فاسد نہیں کرتا۔ اگرچہ پانی کا کنواں اسکے قریب ہو۔ اور اسکو نجس کرتا۔ جبتک کہ اس کا مزہ یا رنگ یا بُو متغیر نہ کردے۔ اسلئے کہ ان دونو کے مابین ایک حائل موجود ہے۔ اور وہ زمین ہے۔ اسکی نجاست کا حکم نہیں دیا جاسکتا۔ جبتک کہ مزہ یا رنگ یا بُو میں تغیر پیدا ہوکر اس میں نجاست کے ملنے کی دلیل ظاہر نہ ہوجائے) اس قول کی بنا پر اگرچہ بچہ کا پانی کنوئیں کے پانی سے ممزوج ہوجائے۔ لیکن اسکے ملنے سے کنوئیں کے پانی کے اوصاف میں کسی قسم کا تغیر پیدا نہ ہو۔ تو طہارت میں اس کا استعمال کرنا جائز ہوگا۔ الغرض مصنف نے جو اس قسم کے ایرادات کئے ہیں اور ایسے اختراعات و مفتریات اختراع فرمائے ہیں۔ اس کا سبب یہ ہے کہ جناب کذب سے احتراز اور پرہیز نہیں کرتے۔ حالانکہ کذب بالاجماع قادح عدالت ہے۔ نیز ان اقوال سے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ جناب مصنف خود اپنے ہی مذہب کے مسائل فقیہہ سے جاہل اور ناواقف ہیں۔ واللہ ولی الاحسان۔

قول مصنف تحفہ نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ اگر مصلی نماز سے فارغ ہوکر اپنے کپڑوں میں انسان اور بلی کا خشک پاخانہ منی اور خون معلوم کرے۔ تو اسکی نماز جائز ہے۔ جیسا کہ طوسی نے تہذیب وغیرہ میں ذکر کیا ہے۔ اور یہ بات خوب ظاہر اور روشن ہے۔ کہ شریعت میں کپڑے کی طہارت نماز کی ضروریات اور شرائط میں سے ہے۔

جواب باصواب

جو کچھ آنجناب نے اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے مدفوع اور باطل ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اگر مصلی نماز سے فارغ ہو کر اپنے کپڑے میں نجاست کو معلوم کرے۔ تو امامیہ کے نزدیک مطلقاً اعادہ نماز واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ یہ بات ممنوع اور باطل ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ کہ اگر مصلی سے اپنے بدن اور لباس سے ازالہ نجاست میں خلل واقع ہو۔ تو اسکی مفصلہ ذیل یہی چند صورتیں ہو سکتی ہیں۔ یا تو وہ نجاست کا علم رکھتا تھا۔ اور نماز کی حالت میں بھی اس کو بھول گیا۔ یا وہ جاہل اور بیخبر تھا۔ پہلی صورت میں کہ پہلے سے نجاست کا علم رکھتا تھا۔ اور نماز کی حالت میں بھی اس کو یاد تھا۔ اگر وقت باقی ہے۔ تو نماز کا اعادہ اور اگر وقت گذر گیا۔ نماز کی قضا اس پر واجب ہے۔ اور یہ حکم اس شخص کے نزدیک جو بدن اور لباس کی طہارت کو مطلقاً شرط جانتا ہے۔ اجماعی ہے۔ اور حکم کا جاہل عابد کی مانند اور اس کے حکم میں ہے۔ اور دوسری صورت میں کہ نجاست اس کو بھول گئی تھی۔ اور بھولنے اور فراموش ہو جانیکی وجہ سے نماز اس نجس لباس میں ادا کی۔ نماز سے فارغ ہو کر اس کو یاد آئی۔ اکثر علما مثلاً شیخ طوسی نہایہ مبسوط اور خلاف میں۔ اور شیخ مفید مقنعہ میں اور سید مرتضےٰ مصباح میں۔ اور ابن ادریس اور ان کے تابعین کے قول کیموافق وقت میں اعادہ اور اگر وقت نکل گیا ہے۔ تو قضا واجب ہے۔ اور ابن ادریس نے اس قول پر اجماع کو نقل فرمایا ہے۔ اور تیسری صورت میں کہ اس کو پہلے سے نجاست کا علم نہ تھا۔ اور نماز سے فارغ ہو کر معلوم ہوا تو شیخ کے قول کے موافق جیسا کہ نہایہ میں ہے۔ وقت میں اعادہ واجب ہے۔ اور اگر وقت گذر چکا ہے۔ تو قضا واجب نہیں۔ اور نہایہ کے باب میاہ میں بھی اس طرح فرمایا ہے۔ کہ وہب بن عبد ربہ کی صحیحہ میں جو حضرت امام جعفر صادق علیہ السّلام سے مروی ہے۔ وارد ہوا ہے فی الجنابۃ یصیب الثوب ولم یعلم صاحبہ فیصلی فیہ ثم یعلم بعدہ قال یعیدہ اذا لم یکن علم (حالت جنابت میں کپڑا نجس ہو گیا۔ اور اسکے مالک کو معلوم نہ ہوا۔ اور وہ شخص اسی کپڑے سے نماز پڑھ لے۔ پھر بعد میں اس کو معلوم ہو جائے۔ کہ کپڑا نجس تھا۔ فرمایا وہ نماز کا اعادہ کرے۔ جبکہ اسکو علم نہ ہو) اور اکثر علما کہتے ہیں۔ کہ اس صورت میں اعادہ اس پر واجب نہیں۔ کیونکہ مکلف اس پر معمور ہے۔ کہ اپنے علم کیموافق لباس میں نماز پڑھے۔ اگرچہ فی الواقع ایسا نہ ہو۔ اور صورت مفروضہ میں مصلی نے حکم شرع کیموافق نماز ادا کی ہے۔ اور امر اجزا کا مقتضی ہے۔ پس اس کی نماز

اس مقام میں دس گز شرعی کا فاصلہ ہو۔ جائز ہے۔ حالانکہ فعل کثیر خصوصاً جبکہ نماز سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ روایت شرعیہ کے اجماع سے نماز کو باطل کرتا ہے۔ قولہ تعالیٰ۔ وقوموا للہ قانتین فان خفتم فرجالا اور کبانا فاذا امنتم فاذکروا اللہ کما علمکم مالم تکونوا تعلمون۔ انتہیٰ (اور اللہ کیلئے قنوت خوانوں اور اطاعت گزاروں کی صورت میں کھڑے ہو۔ پس اگر تم ڈرو تو پیادہ اور سواری کی حالت میں نماز کو ادا کرو۔ پس جب تم امن پاؤ۔ تو اللہ کو یاد کرو جس طرح اسنے تم کو تعلیم دی۔ جو کہ تم نہیں جانتے تھے)

جواب باصواب

یہ جاننا ضروری ہے۔ کہ خشوع وخضوع اور حضور قلب امامیہ کے نزدیک قبولیت نماز کی عظیم ترین شرائط سے ہے۔ اور اقبال بقلب یعنی توجہ قلبی کو روح عبادت جانتے ہیں۔ اور جس نماز میں معبود حقیقی عز اسمہٗ کی طرف قلب متوجہ نہ ہو۔ وہ نماز انکے نزدیک ایک جسم بیجان اور کالبد بے تاب و تواں ہے۔ ملا محمد تقی مجلسی قدس سرہ حدیقۃ المتقین میں فرماتے ہیں سنت مؤکدہ ہے۔ کہ قرائت کے وقت اس کے معنی مستحضر ہوں۔ اور ایسا باقی تمام اذکار میں۔ چنانچہ سید کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ سے وارد ہوا ہے۔ کہ نماز وہی ہے۔ جو حضور قلب سے ہو۔ اور آئمہ معصومین صلوات اللہ وسلامہ علیہم اجمعین سے احادیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ نماز کا وہی حصہ مقبول ہے۔ جس میں تیرا دل حق تعالیٰ کیساتھ ہے۔ پس لازم ہے۔ کہ جو کچھ حق سبحانہ وتعالیٰ سے خطاب کرے۔ خداوند کو حاضر و ناظر جانکر۔ کمال خوف اور نہایت امید کیساتھ اس سے مخاطبہ کیا جائے۔ اور جو کچھ حق تعالےٰ خطاب کرے۔ اپنے آپ کو اس کا مخاطب جانے۔ گویا وہ اس کو خطاب کرتا ہے اور جو آیات وعدہ وعید پڑھے۔ ایسا تصور کرے۔ کہ یہ سب وعدہ وعید مجھ ہی سے ہیں۔ اور اگر گذشتہ لوگوں کے قصے پڑھے۔ تو جانے۔ کہ انکے حال سے عبرت مقصود ہے۔ اور ایسا تصور کرے۔ کہ ایک بندۂ ذلیل بادشاہ جلیل کے پاس کھڑا ہے۔ مناجات میں کبھی خدا تعالیٰ اس سے خطاب کرتا ہے۔ اور کبھی وہ خداوند متعال سے خطاب کر رہا ہے وغیرہ وغیرہ فوائد لطیفہ بیان فرمائے ہیں۔ جو صاحب چاہیں۔ وہاں مطالعہ فرمائیں۔

لوامع صاحبقرانی میں ارشاد فرمایا ہے ”اس میں ذرا بھی شک نہیں ہے۔ کہ نماز مقبول وہ ہے۔ کہ بندہ نماز میں اس طرح متوجہ ہو۔ کہ حق تعالیٰ کے سوا اور کچھ ہرگز اسکے دل میں نہ گزرے جیسا کہ حدیث صحیح میں حضرت امام محمد باقر علیہ السلام سے منقول ہے۔ کہ حضرتؑ نے فرمایا

کہ جب تو نماز میں مشغول ہو۔ تو تجھ پر لازم ہے۔ کہ دل کو نماز میں متوجہ کرے۔ کیونکہ نماز اتنی ہی مقبول ہے۔ جس میں تیرا دل حق سبحانہ وتعالیٰ کیساتھ ہو۔ اور ہاتھ اور ڈاڑھی سے بازی نہ کر۔ اور حق سبحانہ و تعالیٰ کے سوا اور کچھ اپنے دل میں نہ گزار۔ الحدیث۔ اور حدیث صحیح میں حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے وارد ہے۔ کہ حضرتؑ نے ارشاد فرمایا۔ کہ جب تو نماز میں کھڑا ہو۔ تو یہ جان لے کہ تو حق تعالیٰ کے نزدیک کھڑا ہے۔ یعنی اسکی فرماں برداری میں اس سے مناجات کرنیکے لیے۔ اگر تو اس کو نہیں دیکھتا۔ وہ تو تجھ کو دیکھتا ہے۔ پس دل کو نماز میں متوجہ کر۔ کہ جو کچھ تو حق تعالیٰ سے کہے جانے۔ کہ تو اس سے کیا کہہ رہا ہے۔ الحدیث۔ اور نماز کی حالت میں فعل عبث سے نہی کرنیکے باب میں بہت سی احادیث وارد ہوئی ہیں۔ یہانتک کہ اوپر بیان ہوا۔ کہ ڈاڑھی سے بازی کرنا نماز کو باطل کرتا ہے اور حق تعالیٰ نے قرآن میں بہت سے مقامات پر نماز میں خشوع کرنیوالوں کی مدح فرمائی ہے۔ اور حدیث حسن کالصحیح میں حلبی سے منقول ہے۔ کہ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جب تو نماز میں داخل ہو۔ تو تجھ پر لازم ہے کہ خشوع اور حضور قلب سے نماز میں مشغول ہو۔ کیونکہ حق تعالیٰ نے فرمایا ہے۔ کہ ان لوگوں نے رستگاری اور نجات پائی جو نماز میں خشوع کرتے ہیں۔ اور جو لوگ کہ لغو سے اعراض و روگردانی کرتے ہیں۔ یعنی نماز میں لغو سے بچتے ہیں۔ یا عام طور پر۔ اور حدیث کالصحیح میں منقول ہے۔ کہ حضرت سید الساجدین صلوٰۃ اللہ علیہ جب نماز میں مشغول ہوتے تھے۔ تو ساق درخت کی طرح ہو جاتے تھے۔ کہ آپ کا کوئی سا عضو بدنی بھی حرکت نہ کرتا تھا۔ نیز حدیث کالصحیح میں ابو حمزہ ثمالی سے منقول ہے۔ کہ میں نے دیکھا۔ کہ حضرت سید الساجدین علیہ السلام نماز پڑھ رہے ہیں۔ اور ردائے مبارک دوش مبارک سے گر پڑی۔ حضرت نے اسکو درست نہ فرمایا۔ یہانتک کہ نماز سے فارغ ہوئے۔ میں نے سوال کیا۔ کہ حضرتؑ نے ردا کو کیوں درست نہ کیا۔ فرمایا۔ ویحک یعنی رحمت ہو تجھ پر اور وائے ہو تجھ پر۔ آیا تو نہیں جانتا کہ میں کس کی خدمت میں کھڑا تھا۔ معلوم رہے۔ کہ بندہ کی نماز اسی قدر قبول ہے۔ جس میں اس کا دل خدا کیساتھ ہو۔ میں نے عرض کی میں آپ پر سے قربان ہو جاؤں۔ ہم سب ہلاک ہوئے۔ ہم سب ہلاک ہیں۔ حضرتؑ نے فرمایا۔ ہرگز نہیں بلکہ حق تعالیٰ نقصانات کو نوافل سے پورا کر دیتا ہے۔ احادیث حسنہ وصحیحہ میں صادقین علیہم الصلوٰۃ والسلام اجمعین سے منقول ہے۔ بہت دفعہ ایسا ہوتا ہے۔ کہ بندہ کی نماز میں سے نصف کو اوپر لیجاتے ہیں۔ تاکہ اسکے نامۂ اعمال میں ثبت کریں۔ یا اس کے ثلث ربع

ص ۱۰۷

یا دو ثلث کو، یا ربع یا خمس کو، پس اتنا ہی حصہ اوپر لیجاتے ہیں جس میں بندے کا دل حق سبحانہٗ
وتعالیٰ کیساتھ پاتے ہیں۔ اور نوافل کا حکم اسی وجہ سے دیا گیا ہے۔ کہ فرائض کو نوافل کے ذریعہ کامل
کریں، اور اگر دل خدا کیساتھ نہ ہو۔ یا نماز فضیلت کے وقت میں ادا نہ کریں۔ اس نماز کو لپیٹ کر
اس پڑھنے والے کے منہ پر مارتے ہیں۔ انتہیٰ مختصراً۔ الغرض امامیہ کے نزدیک نماز کی حقیقت
یہ ہے۔ جو اوپر بیان ہوئی۔ لیکن چونکہ استعداد نفوس متفاوت اور جدا جدا ہے۔ اسلئے تکلیف کے
درجات و مراتب بھی متفاوت اور جدا جدا ہیں۔ اور مقام وصول و عرفانی میں واصل ہونے والے
لوگ کیمیائے احمر سے بھی بڑھکر عزیز الوجود اور نادر و کمیاب ہیں۔ اور اکثر نفوس عوام و متوسطین
کو اس مقام میں پہنچنا نہایت دشوار اور سخت مشکل ہے۔ اور کافۂ عوام کو جناب احدیت میں توجہ تمام اور
استغراق میسر نہیں۔ بلکہ اکثر نفوس خبیسہ کو جو امور دنیوی میں منہمک اور مستغرق ہیں۔ حالت نماز
میں اور وقتوں کی نسبت زیادہ تر شیطانی خطرات اور وساوس عارض ہوتے ہیں۔ اور حضور قلب
جو قبولیت نماز کی شرط ہے۔ فوت ہو جاتا ہے۔ نیز امور دنیوی کی اصلاح اور اہمیت اکثر افراد
انسانی کی طبیعت میں مجبول اور مفطور ہے۔ اسلئے شریعت مطہرہ میں جو امور دنیوی واخروی
کے انتظام کے موجب ہے۔ کافہ امت پر کمال رافت و مہربانی کی راہ سے بطور رخصت عین
حالت نماز میں بعض امور دنیوی کی اصلاح کی طرف متوجہ ہونا وارد ہوا ہے۔ اور نماز کے غیر متعلق
بعض امور کو جائز قرار دیا ہے۔ لیکن اس طرح پر کہ فعل کثیر کا موجب اور باعث نہ ہو۔ اور حضرت
سرور کائنات اور آئمہ ہدیٰ علیہ وعلیہم السلام بھی اس جواز کو ظاہر کرنیکی غرض سے حالت نماز
میں ایسے امور کی طرف متوجہ ہوئے ہیں۔ جو نماز سے تعلق نہ رکھتے تھے۔ جیسا کہ ذرا آگے چلکر مذکور
ہونگے۔ الغرض نماز کے غیر متعلق امور کا حالت نماز میں جائز رکھنا بطور رخصت ہے۔ کہ ضرورت
کی حالت میں بموجب قول مشہور الضرورت تبیح المحظورات اور رخصتی امور کی طرح انکو بھی بجالا
سکتے ہیں۔ پھر بھی ان امور کا حالت نماز میں جائز رکھنا اس پر موقوف و منحصر ہے۔ کہ وہ فعل
قلیل میں داخل ہوں۔ لیکن فعل کثیر میں داخل ہو جائیں تو بطلان نماز کا باعث ہو جاتے ہیں۔
علمائے امامیہ میں سے کسی نے بھی اسکو جائز نہیں جانا۔ اور سب کے سب بالاتفاق فعل کثیر کو مبطل
نماز جانتے ہیں۔ شیخ ابن خاتون حاشیہ جامع عباسی میں فرماتے ہیں۔ علمائے اسلام کے درمیان
اس باب میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ کہ فعل کثیر اثنائے نماز میں مبطل نماز ہے۔ جبکہ عمداً
ہو۔ اور فعل قلیل مبطل نماز نہیں لیکن کثرت اور قلت کی تعیین اور تقرری میں شارع علیہ السلام

کیطرف سے کوئی تصریح واقع نہیں ہوئی۔ اور تمام علمائے امامیہ نے اس باب میں عرف و عادت کیطرف رجوع کی ہے۔ اور بعض کا قول ہے۔ کہ جو فعل نقل صحیح کیساتھ ہمکو پہنچا ہو۔ کہ حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ یا آئمہ معصومین علیہم السلام میں کسی ایک امام عالی مقام سے نماز میں واقع ہوا ہے۔ وہ فعل قلیل ہے۔ مثلاً جوں۔ سانپ۔ بچھو کا ایک ضرب سے مارنا۔ اور طفل صغیر کا کندھے پر اٹھانا اور اسکا اتارنا۔ اور عصا کا اٹھانا اور کسی کو دینا۔ اور ایسے ایسے اور امور بعض روایات میں منقول ہیں۔ اسکے سوا فعل کثیر مبطل نماز ہے۔ اور بعض مجتہدین کا یہ قول ہے۔ کہ فعل کثیر خواہ عمداً واقع ہو۔ خواہ سہواً دونو حالت میں نماز کو باطل کرتا ہے۔ جبکہ یہ مقدمات تمہیدی طے ہو چکے۔ تو اب معلوم کرنا چاہیئے۔ کہ فاضل لمعی نے جو اس مسئلہ کی تقریر میں فرمایا ہے۔ کہ امامیہ جائز جانتے ہیں کہ خمیر کو ایک جگہ سے اٹھا کر کسی محفوظ جگہ میں رکھا جائے۔ اگرچہ وہ مقام نماز کی جگہ سے دس گز فاصلہ پر ہو۔ چند وجوہات سے قابل اعتراض اور باطل ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ امامیہ کی طرف اس کا منسوب کرنا افترائے محض ہے۔ کتب امامیہ اسکے خلاف شہادت دیتی ہیں۔ شیخ ابن خاتون کے کلام مذکورہ بالا سے معلوم ہو چکا ہے۔ کہ فعل کثیر کے مبطل نماز ہونے میں علمائے اسلام میں کسی کو اختلاف نہیں۔ صاحب مدارک فرماتے ہیں لاخلاف بین علماء الاسلام فی تحریم الفعل الکثیر فی الصلوٰۃ وبطلانہا بہ اذا وقع عمداً حکاہ فی المنتہی واستدل علیہ بانہ یخرج بہ ان کونہ مصلیاً (علمائے اسلام میں سے اس مسئلہ میں کسی کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ کہ نماز میں فعل کثیر عمداً بجالانا حرام اور بطلان نماز کا موجب ہی۔ یہ مسئلہ کتاب منتہی میں مذکور ہے۔ اور اس پر دلیل یہ دیگئی ہے۔ کہ فعل کثیر عمل میں لانے سے مصلی نماز سے خارج ہو جاتا ہے) جامع عباسی میں مبطلات نماز میں فرماتے ہیں۔ آٹھواں مبطل نماز فعل کثیر ہے جو اثنائے نماز میں واقع ہو۔ اسطرح پر کہ عرف میں اسکو مصلی نہ کہیں۔ اگرچہ سہواً ہو لیکن اگر فعل قلیل ہو مثلاً جوتا اتارنا۔ یا بچھوا ایک ضرب سے مارنا۔ یا ایک قدم آگے یا پیچھے چلنا۔ اس سے نماز باطل نہیں ہوتی۔ اور حدیقۃ المتقین میں مبطلات نماز میں فرمایا ہے۔ دوسرے فعل کثیر ہے۔ اور وہ افعال نماز کے سوا کسی فعل کا اس طرح پر بہت کرنا ہے۔ کہ اس کو عرف میں نماز پڑھنے والا نہ کہیں۔ اور ظاہراً اس صورت میں نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اگرچہ سہواً ہو۔ اور ایسے امور کے بجالانے میں کچھ حرج نہیں۔ مثلاً ایک چیز کا اٹھانا اور اس کا رکھدینا۔ اور ایک قدم یا دو قدم حرکت کرنا۔ یا بدن کھجلانا۔ یا بچھو اور سانپ کا مارنا۔ اور ایسے ایسے امور کا بجالانا جبکہ پے درپے واقع

نہ ہوں۔ مثلاً ان میں سے ہر ایک کام ایک رکعت میں واقع ہو۔ اگرچہ بہتر یہ ہے۔ کہ ان میں سے کوئی کام بھی مطلقاً واقع نہ ہو۔ بلکہ جو چیز خشوع وخضوع اور حضور قلب کے منافی ہو۔ اس شخص سے واقع نہ ہو۔ المختصر امامیہ کے کسی عالم نے بھی نماز میں فعل کثیر کو جائز نہیں جانا سب کے سب بالاتفاق فعل کثیر کو مبطل نماز جانتے ہیں۔ اگر کسی عالم نے خمیر کا اٹھا کر کسی محفوظ جگہ میں رکھنا تجویز کیا ہوگا۔ تو یہ صرف اسی صورت میں ہوگا۔ کہ انحراف قبلہ اور فعل کثیر اس سے لازم نہ آئے۔ اور یہ بات تمام فرقِ اسلامیہ کے نزدیک جائز ہے۔ جیسا کہ عنقریب بیان کیا جائیگا۔ اور اس میں کسی قسم کا شبہ نہیں۔ کہ یہ زیادتی کہ "اگرچہ وہ مقام نماز کی جگہ سے دس گز شرعی کے فاصلہ پر ہو" فاضل لمعی کی اختراعات وافترارت سے ہے۔ جیسا کہ اس کتاب کے اکثر مقامات میں وقوع پذیر ہوا ہے۔ الغرض تصحیح نقل کے بغیر یہ قول قابل اعتبار والتفات نہیں ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کا یہ اعتراض مناقشہ[۵] برمثال کی قسم سے ہے۔ جو محصلین اور اہل علم کی شان سے نہیں ہے۔ ورنہ مثال مذکور تو اس قاعدۂ کلیہ میں داخل ہے جس کو علمائے حنفیہ نے ذکر کیا ہے۔ کہ جو عمل مفید ہو۔ اس کا نماز میں بجالانا مکروہ نہیں ہے۔ اور نماز میں اس کے بجالانیکا کچھ ڈر نہیں۔ اور فتاوے بزازیہ میں مرقوم ہے۔ کل عمل مفید لا یکرہ فی الصلوۃ فعلہ وکلما لا یفید یکرہ فعلہ فیہا وصح ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم مسح العرق عن جبینہ فیہا وقام فیہا و نفض ثوبہ (کسی عمل مفید کا نماز میں بجالانا مکروہ نہیں ہے۔ اور جو فعل مفید نہ ہو۔ اس کا نماز میں بجالانا مکروہ ہے۔ اور یہ صحیح ہے کہ آنحضرت صلعم نے نماز کی حالت میں پیشانی مبارک سے پسینہ صاف کیا۔ اور نماز کی حالت میں کھڑے ہوئے۔ اور اپنے کپڑے کو جھاڑا) فتاوے قاضی خاں میں فرماتے ہیں کل عمل مفید لا بأس بہ للمصلی وقد صح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم سلت العرق عن جبہتہ وکان اذا قام نفض ثوبہ یمنۃ ویسرۃ ومالیس بمفید یکرہ کذا فی الخلاصۃ ھکذا فی النہایۃ (جو عمل مفید ہو مصلی کو اسکے کرنے میں کچھ ڈر نہیں۔ اور آنحضرت صلعم سے صحیح طور پر ثابت ہے۔ کہ آنجناب نے اپنی پیشانی مبارک سے پسینہ صاف کیا۔ اور جب کھڑے ہوتے تو دائیں بائیں سے اپنا کپڑا جھاڑتے۔ اور جو عمل مفید نہ ہو۔ وہ مکروہ ہے۔ خلاصہ میں ایسا ہے۔ نہایہ میں اسی طرح ہے) اس میں شک نہیں کہ خمیر کا اٹھانا اور محفوظ جگہ میں اس کو لیجا کر رکھنا ایک مفید کام ہے۔ پس نماز کی حالت میں اس کے جواز میں کچھ شک نہ ہوگا۔ اور اس پر کسی قسم کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نماز میں فعل مفید کا بجالانا جائز ہے

ع۵ مناقشہ بمثال یعنی مثال پر اعتراض کرنا ۱۲

وجہ سوم۔ یہ کہ بہت ایسے افعال کا جو نماز سے تعلق نہیں رکھتے۔ نماز میں بجالانا۔ مذہب حنفیہ میں بھی وارد ہوا ہے مثلاً سانپ و بچھو کا مارنا خواہ کئی ضرب سے ہو۔ اور جوتا ہاتھ میں پکڑ کر حالت نماز میں اس کے مارنیکو چلنا اگرچہ امام سے بھی آگے نکل جائے۔ اور کتب فقہ کا مطالعہ کرنا۔ اور اسکے معانی و مطلب کا سمجھنا اور ان کتبوں اور صحیفوں کو جو محراب میں لکھے ہوں دیکھنا۔ اور ان میں غور و تامل کرنا۔ اور ان کے مضامین کا سمجھنا۔ اور مصلی کا ان کو اپنی جگہ سے اٹھانا۔ اور پھر اپنی جگہ پر رکھنا اور پیشانی کا پسینہ پونچھنا۔ اور ناک صاف کرنا۔ اور تین کلموں سے زیادہ خط ظاہر میں زمین پر لکھنا اور جوں کا مارنا۔ اور سلام کا جواب ہاتھ اور انگلی اور سر سے دینا۔ اور چار پائے کو مارنا۔ اور پنکھا ہلانا۔ اور چار پائے کو پکڑ کر لگام اتار لینا۔ اور ہوا اور بدن کے اوپر کچھ لکھنا جو ظاہر نہ ہو۔ اگرچہ بہت سا ہو۔ باوجودیکہ ایسا لکھنا کچھ مفید نہیں۔ اور قاعدۂ مذکور سے خارج ہے۔ اسی طرح دروازہ بند کرنا۔ اور کپڑا جھاڑنا۔ اور پیشانی سے خاک و خاشاک صاف کرنا۔ باوجودیکہ یہ سب امور نماز سے متعلق نہیں ہیں۔ اور بعض کے کرنے میں فعل کثیر لازم آتا ہے۔ اور خضوع و خشوع سے بالکل جدا۔ اور قولہ تعالیٰ قوموا للہ قانتین فان خفتم فرجالا او رکبانا فاذا امنتم فاذکروا اللہ کما علمکم مالم تکونوا تعلمون کے منافی اور مخالف۔ پس جو جواب ان امور کے بارے میں دیا جائے۔ وہی جواب امامیہ کی طرف سے بھی تصور فرمالیں۔

فتاوائے عالمگیریہ میں فرماتے ہیں قتل العقرب والحیۃ فی الصلوۃ لا تفسد الصلوۃ سواء حصل بضربۃ او ضربات وھو الاظھر وفی مجموع النوازل فان وقع ھذا للمقتدی فاخذ النعل بیدہ ومشی الیہ لا یفسد الصلوۃ وان صار قدام الامام کذا فی الخلاصۃ۔ ویستوی فیہ جمیع انواع الحیات وھو الصحیح کذا فی الھدایۃ یعنی سانپ و بچھو کا مارنا نماز کو فاسد نہیں کرتا۔ خواہ ایک ضرب سے خواہ چند ضرب سے۔ اور یہی اظہر ہے۔ اور مجموع نوازل میں ہے پس اگر اس کام کا مقتدی کو اتفاق پڑ جائے۔ اور وہ جوتی ہاتھ میں لیکر حرکت کرے۔ اور اسکی طرف چلے۔ اس کی نماز باطل نہیں ہوتی۔ اگرچہ امام کے آگے سے پھر جائے۔ خلاصہ میں ایسا ہی ہے۔ کہ اس باب میں سانپ کی سب قسمیں مساوی ہیں اور یہی صحیح ہے۔ جیسا کہ ہدایہ میں ہے۔ نیز فتاوائے عالمگیریہ میں فرمایا ہے لو نظر الی مکتوب وھو قرآن وفھمہ لا خلاف لاحد انہ یجوز کذا فی النھایۃ و فی الجامع الصغیر والحسامی لو نظر الی کتاب فی الفقہ فی صلوۃ وفھم لا یفسد صلوتہ بالاجماع کذا فی التاتارخانیہ اذا کان المکتوب علی المحراب فنظر المصلی الی ذلک وتامل وفھم

صفحہ ۱۱۱ — تیسرے امر غیر متعلق نماز کا جواز

فعلی قول ابی یوسف لا یفسد صلوتہ وبہ اخذ مشائخنا وعلی قول محمد یفسد کذا فی الذخیرۃ والصحیح لا یفسد صلوتہ بالاجماع کذا فی الهدایۃ ولا فرق بین المستفهم وغیرہ علی الصحیح کذا فی التبیین (اگر مصلی کسی تحریر قرآن کیطرف نظر کرے۔ اور اس کو سمجھے۔ بلا اختلاف جائز ہے نہایہ اور جامع صغیر اور حسامی میں ایسا ہی ہے۔ اگر اپنی نماز میں فقہ کی کسی کتاب کی طرف نظر کرے۔ اور اسکو سمجھے۔ بالاجماع اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ تاتارخانیہ میں ایسا ہی ہے۔ جبکہ کتبہ محراب پر لکھا ہو۔ اور مصلی اس کی طرف دیکھے۔ اور غور کرے اور سمجھے۔ پس ابو یوسف کے قول کے موافق اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور ہمارے مشائخ نے اسی فتوے پر عمل کیا ہے۔ اور محمد کے قول کیموافق فاسد ہو جاتی ہے۔ ذخیرہ میں ایسا ہی ہے۔ اور صحیح یہ ہے کہ اسکی نماز بالاجماع فاسد نہیں ہوتی۔ ہدایہ میں ایسا ہی ہے۔ اور قول صحیح کے مطابق مستفہم اور غیر مستفہم میں کچھ فرق نہیں ہے۔ تبئین میں ایسا ہی ہے) نیز فتاوے عالمگیریہ میں مرقوم ہے رجل رفع المصلی من مکانہ ثم وضعہ من غیر ان یحول عن القبلۃ لا یفسد صلوتہ کذا فی السراج الوهاج (اگر ایک شخص مصلی کو اپنی جگہ سے اٹھائے۔ پھر اسکو وہیں رکھدے۔ اور قبلہ سے اسکا منھ نہ پھرنے دے۔ اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ سراج وہاج میں ایسا ہی ہے) نیز فتاوے عالمگیریہ میں مرقوم ہے۔ لا باس بان یمسح العرق عن جبهتہ فی الصلوۃ کذا فی فتاوی قاضی خان (حالت نماز میں اپنی پیشانی سے پسینہ پونچھنے کا کچھ ڈر نہیں۔ فتاوے قاضی خان میں ایسا ہی ہے) نیز فتاوے عالمگیریہ میں ہے۔ ان کتب علی الهواء وعلی بدنہ شیئا لا یستبین لا یفسد وان کثر کذا فی السراج الوهاج (اگر ہوا پر اور اپنے بدن پر کچھ ایسی تحریر لکھے۔ جو ظاہر نہ ہو۔ اگرچہ وہ کثیر ہو۔ نماز کو فاسد نہیں کرتی۔ سراج وہاج میں ایسا ہی ہے) نیز فتاوائے عالمگیریہ میں فرمایا ہے ولو اغلق الباب لا یفسد صلوتہ (یعنی اگر دروازہ بند کرے۔ تو اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور ظاہر ہے۔ کہ یہ حکم مطلق اور عام واقع ہوا ہے۔ اور اس میں شک نہیں۔ کہ دروازہ کبھی تو مصلی کے قریب ہوتا ہے۔ اور کبھی اتنا دور کہ دس گز شرعی کا فاصلہ ہو۔ یا دس گز سے بھی زیادہ مسافت ہو۔ نیز فتاوائے عالمگیریہ میں ہے۔ ولا باس بان ینفض ثوبہ کیلا یلتف بجسدہ فی الرکوع ولا باس بان یمسح جبهتہ من التراب والحشیش بعد الفراغ من الصلوۃ وقبلہ اذا کان یضرہ ذلك ویشغلہ عن الصلوۃ واذا کان لا یضرہ یکرہ فی وسط الصلوۃ ولا یکرہ قبل التشهد والتسلیم کذا فی فتاوے قاضی خان (اور کچھ ڈر نہیں۔ اگر نمازی اپنے کپڑے

صفحہ ۱۱۲

کو جھاڑے تاکہ وہ رکوع میں اسکے بدن سے نہ لپٹ جائے۔ اور کچھ ڈر نہیں اگر نمازی اپنی پیشانی سے مٹی اور تنکون کو فراغت نماز کے بعد صاف کرے۔ اور نماز سے پہلے بھی جبکہ یہ اس کو ضرر دیں۔ اور اسکو نماز سے مانع ہوں۔ اور اگر اس کو ضرر نہ دیں۔ تو وسط نماز میں اس مٹی اور تنکوں کو پیشانی سے چھڑانا مکروہ ہے۔ اور تشہد اور سلام سے پہلے مکروہ نہیں۔ فتاوائے قاضی خاں میں ایسا ہی ہے) اور فتاوائے بزازیہ میں مرقوم ہے۔ ولو نظر الی فرج مطلقة صار مراجعا او نظر حتی یثبت المصاهرة لا یفسد الصلوة فی المختار (اور اگر مصلی اپنی مطلقہ کی فرج کی طرف نظر کرے کہ وہ مراجع ہو جائے۔ یا اگر وہ نظر کرے۔ یہانتک کہ مصاہرت ثابت ہو جائے تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ قول مختار یہی ہے) نیز فتاوائے بزازیہ میں فرمایا ہے کتب فی الهواء او علی الید غیر مستبین او علی الارض مستبینا ان کان مقدار ثلاث کلمات فسد والا فلا (اگر مصلی ہوا میں یا اپنے ہاتھ پر غیر ظاہر تحریر لکھے۔ تو نماز باطل نہیں ہوتی۔ یا اگر وہ زمین پر ظاہر تحریر لکھے۔ اگر اسکی مقدار تین کلمات ہوں تو فاسد ہو جاتی ہے۔ ورنہ نہیں۔ نیز فتاوائے مذکور میں مرقوم ہے سلم علی المصلی فرده مشیرا بیده او اصبعه او راسه لا یفسد (اگر کوئی شخص مصلی کو سلام کرے اور وہ اپنے ہاتھ یا انگلی یا سر کے اشارے سے اسکے سلام کا جواب دے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی نیز فتاوائے بزازیہ میں ہے۔ وان نتف شعرة او شعرتین لا وان ثلاثا ثلاث مرات فسد کما لو حك بدنه ثلاثا ثلاث مرات فی رکن ورفع یده فی کل مرة وان لم یرفع الا مرة فهو واحد وکذا قتل القملة متوالیا یفسد اما لو کان بین کل قتلة فرجة لا وقتل الحیة بضربة او ضربات بوجه اذا ها لا یفسد ولا یکره فی الاظهر ومع الامن یکره وان مشی المقتدی قدام امامه لا تفسد صلوة ضرب الدابة فی کل رکعة مرة لا ولو ضربها ثلاثا فی کل رکعة فسد ولو ازدری او حمل شیئا بیده او صبیا او ثوبا علی عاتقه وتروح بکمه او مروحة او انفض کورة عمامته فسواها مرة او مرتین او اغلق الباب وحل السراویل او حل زر القمیص ورفع العمامة او وضعها علی الارض او رفعها ووضعها علی الراس ونزع القمیص وتنعل او خلع نعلیه او امسك الدابة او خلع اللجام او لبس قلنسوة او بیضة او نزعها لا (اگر ایک بال یا دو بال نوچے تو فاسد نہیں ہوتی۔ اور تین بال تین بار کر کے نوچے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ جیسا کہ اگر اپنا بدن تین دفعہ تین بار کر کے ایک رکن میں کھجائے۔ اور اپنا ہاتھ ہر دفعہ میں اٹھائے اور اگر صرف ایک ہی دفعہ اٹھائے۔ تو وہ ایک ہی ہے۔ اور ایسا ہی جوں کا پے درپے مارنا اس

سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ لیکن اگر ہر دفعہ کے مارنے میں فاصلہ ہو۔ تو فاسد نہیں۔ اور سانپ کو ایک ضرب یا کئی ضربوں سے مارنا جبکہ وہ اسکو ایذا دے تو اظہر یہ ہے۔ کہ نماز فاسد اور مکروہ نہیں۔ اور امن کی حالت میں مکروہ ہے۔ اور اگر مقتدی امام کے آگے چلا جائے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔ چوپائے کو ہر رکعت میں ایکدفعہ مارنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر اس کو ہر رکعت میں تین بار مارے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اگر ردا اوڑھے۔ یا اپنے ہاتھ سے کسی چیز کو۔ یا بچے کو یا کپڑے کو اپنے کندھے پر رکھے۔ یا اپنی آستین یا پنکھے سے ہوا لے۔ یا اپنے عمامہ کے کنارے کو جھاڑے خواہ ایکدفعہ یا دو دفعہ مساوی ہے۔ یا دروازہ بند کرے۔ اور پاجامہ کھولے یا قمیص کے بٹن کھولے یا عمامہ اٹھائے یا اس کو زمین پر رکھے۔ یا اس کو اٹھا کر سر پر رکھے۔ یا کرتہ اتارے۔ یا جوتا پہنے یا اپنے دونو جوتے اتارے۔ یا چوپائے کو پکڑے یا اس کا لگام اتارے۔ یا ٹوپی یا خود پہنے یا ان دونو کو اتارے۔ تو نماز فاسد نہیں ہوتی۔)

وجہ چہارم ۔ یہ کہ اگر بالفرض اس کو درست مان لیا جائے۔ اور یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ اس کو صحیح طور پر نقل کیا گیا ہے۔ تو اس حالت میں اسکے جواب میں یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ فعل کثیر کی تحدید میں اختلاف ہے بعض علمائے عامہ نے اس امر کو اسی شخص پر چھوڑ دیا ہے جس سے فعل کثیر سرزد ہو۔ کہ وہ اس کو اپنے نزدیک فعل کثیر سمجھتا ہے۔ یا نہیں۔ اب یہاں اس قصے میں احتمال یہ ہے۔ کہ اسقدر چلنا اس شخص کے نزدیک فعل کثیر اور مبطل نماز نہ ہو۔ اور یہ بات کچھ بعید نہیں۔ کیونکہ لمبے لمبے قدم اٹھا کر اسقدر مسافت کو دو تین قدموں میں طے کر سکتے ہیں۔

فتاوے بزازیہ میں فرمایا ہے قیل ما بید فھو قلیل و بایدیھما فکثیر و قیل ان راہ الناظر ووقع انہ لیس فیھا فکثیر وان شک انہ فیھا اولا فقلیل و قیل یفوض الی رائ المبتلی بہ ان عدہ کثیرا فکثیر والا فقلیل والاول اختیار ابی بکر الفضل والثانی اختیار العامہ والثالث اشبہ بقاعدۃ الامام انتھی (بعض[1] کہتے ہیں۔ کہ جو فعل ایک ہاتھ سے ہو وہ قلیل ہے۔ اور جو دونو ہاتھوں سے ہو وہ کثیر ہے۔ اور بعض[2] کا قول ہے کہ اگر دیکھنے والا اس کو دیکھے۔ اور اس کے دل میں یہ خیال ہو جائے کہ وہ نماز میں نہیں ہے۔ پس وہ کثیر ہے۔ اور اگر اس کو شک ہو کہ نماز میں ہے۔ یا نہیں۔ تو قلیل ہے۔ اور بعض[3] علماء یوں کہتے ہیں۔ کہ جو شخص اس میں مبتلا ہو اسی کی رائے پر چھوڑ دیا جائے۔ اور وہ کثیر شمار کرے۔ تو کثیر ہے۔ ورنہ قلیل۔ پہلا قول ابو بکر فضل کا اختیار کیا ہوا ہے۔ اور دوسرا قول عامہ علماء کا مختار ہے۔ اور تیسرا قول

صفحہ ۱۱۳

فعل کثیر میں مختلف اقوال

امام صاحب کے قاعدہ سے زیادہ تر مشابہ ہے)

وجہ پنجم - یہ کہ اگر بالفرض ہم اس کو تسلیم بھی کریں۔ تو اس کے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ رخصت اور تیسیر و آسانی حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے احکام اور تقریرات سے اخذ کی گئی ہے۔ اور آنحضرت ؐ خود اور آپکی آل اور اصحاب اس کیموافق عمل فرماتے تھے۔ پس اس قول کی تردید کرنا اور اس پر تشنیع کو جائز رکھنا آنحضرت علیہ وآلہ السلام کی تقریرات اور اقوال کی طرف راجع ہوتا ہے۔ جو بموجب آیہ شریفہ ان ھو الا وحی یوحی (جو کچھ حضرت ؐ فرمائیں۔ وہ بالکل وحی الہیٰ ہوتا ہے) بالکل وحی اور حکم الہیٰ ہے۔ سو ایسے اعتراضات درجہ اعتبار سے ساقط اور سراسر باطل ہیں۔ اشعار

آنچہ مستنبط از کلام نبی است ✤ طعن بروے نمودن از دغلی است
طعن آں طعن بر رسول خدا است ✤ ردّ آں ردّ آں شفیع وراست
ردّ وحی است ردّ قول رسول ✤ کے بود قول اہل ردہّ قبول

ترجمہ - (۱) یعنی جو حکم کلام نبی صلعم سے استنباط کیا گیا ہو۔ اس کا طعن کرنا عین بیدینی اور بے ایمانی ہے۔

(۲) اس پر طعن کرنا گویا رسول خدا پر طعن کرنا ہے۔ اسکی تردید گویا اس شفیع دوسرا کی تردید ہے۔

(۳) قول رسول کی تردید گویا وحی خدا کی تردید ہے۔ ایسا شخص اہل ردّہ میں داخل اور اس کا قول نا قابل قبول ہے۔

اگرچہ یہ بات کتب احادیث و اخبار کے مطالعہ کرنیوالوں پر بخوبی ظاہر اور واضح ہے۔ لیکن تاہم قلوب عوام کی اطمینان کیلئے یہاں چند احادیث کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں منجملہ ان کے حاکم نے مستدرک میں فرمایا ہے۔ اخبرنا ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الصفار ثنا اسمٰعیل بن اسحاق ثنا سلیمان بن حرب ثنا حماد بن زید ثنا الازرق بن قیس انہ رای برزۃ الاسلمی یصلی وعنان دابتہ فی یدہ فلما رکع انفلت العنان من یدہ فانطلقت الدابتہ فنکص ابو برزۃ علی عقبیہ ولم یلتفت حتی لحق دابۃ واخذھا ثم مشے کما ھو ثم اتی مکانہ الذی صلے فیہ فقضی صلوتہ واتمھا ثم سلم ثم قال انی قد صحبت رسول اللہ علیہ وسلم فی غزوکثیر حتی عد غزوات فرایت من رخصہ وتیسیرہ فاخذت بذلک فلو

تخفیف نماز وغیرہ کا فعل بہ شریعت کی رخصت کیموافق ہے

صفحہ ۱۱۲ حکایت ابو برزہ اسلمی صحابی

انی ترکت دابتی حتے یلحق بالصحراء ثم انطلقت شیخاً کبیراً انخبط الظلمۃ کان اشد علی (حاکم کا
قول ہے کہ یہ حدیث شرط بخاری کیموافق صحیح ہے۔ اس روایت کا مضمون یہ ہے۔ کہ راوی کہتا ہے۔ کہ
میں نے ابو برزہ اسلمی کو جو حضرت کا ایک جلیل الشان صحابی ہے۔ دیکھا کہ وہ نماز پڑھ رہا تھا۔ اور
اس کے گھوڑے کی باگ اسکے ہاتھ میں تھی جب وہ رکوع میں گیا۔ تو باگ اسکے ہاتھ سے نکل گئی۔
اور گھوڑا چھوٹ کر چلدیا۔ ابو برزہ عین حالت نماز میں اسکے پیچھے روانہ ہوا۔ اور ادھر ادھر متوجہ نہ ہوا
یہانتک کہ گھوڑے کو جا پکڑا۔ اور وہاں سے اسیطرح واپس آیا جس طرح گیا تھا۔ اور نماز کی جگہ پہنچکر
نماز کو تمام کیا۔ جب سلام پھر چکا۔ تو کہا۔ کہ میں آنحضرت صلعم کی شرف صحبت سے مشرف ہوا ہوں
اور بہت سے غزوات میں حضرتؐ کی صحبت میں رہا ہوں۔ اور بہت سے غزوات کے نام لئے پس
میں نے آنحضرت کی رخصتوں اور تیسیرات (آسانیوں) کو دیکھا ہے۔ یہ حرکت جو مجھ سے اس
وقت سرزد ہوئی ہے۔ اس کو میں نے آنحضرت صلعم کی رخصتوں سے استنباط کیا ہے۔ اگر میں اپنے
گھوڑے کو جنگل میں جانے دیتا۔ مجھ ضعیف بڈھے کو پیادہ پا۔ اور اندھیرے میں بے راہ چلنا پڑتا
اور یہ مجھ پر اس سے زیادہ مشکل اور دشوار ہوتا۔ صحیح بخاری میں ارزق بن قیس سے روایت کی ہے۔

دوسرے کی روایت

قال کنا باھواز نقاتل الحروریۃ فبینا انا علی حرف نہر اذا رجل یصلی فاذا لجام دابتہ بیدہ
فجعلت الدابۃ تنازعہ وجعل یتبعہ قال شعبہ ھو ابو برزۃ الاسلمی فجعل رجل من الخوارج
یقول اللھم افعل بھذا الشیخ فلما انصرف الشیخ قال انی سمعت قولکم وانی غزوت مع رسول
اللہ ست غزوات او سبع غزوات او ثمان وشھدت تیسیرہ وانی ان کنت ان ارجع مع دابتی
احب الیّ من ان ادعھا یرجع الی مالفھا فیشق علیّ (راوی کہتا ہے۔ کہ ہم اہواز میں خوارج سے
جنگ کر رہے تھے۔ میں نہر کے کنارے پر تھا میں نے دیکھا کہ ایک شخص نماز پڑھتا ہے۔ اور گھوڑے
کی باگ ہاتھ میں لئے ہے۔ پس گھوڑے نے باگ چھڑا لی۔ اُس شخص نے اُس کا پیچھا کیا۔ شعبہ
کہتا ہے۔ کہ وہ ابو برزہ اسلمی تھا۔ پس ایک خارجی کہنے لگا اے خدا اس شیخ نے یہ کیسا کام کیا
ہے۔ جب وہ بڈھا واپس آیا۔ تو کہا کہ میں نے تمھاری بات سنی۔ اور میں نے رسول خدا کے ہمراہ چھ یا
سات یا آٹھ جہاد کئے ہیں۔ اور میں نے حضرتؐ کی تیسیر (آسانی) دیکھی ہے۔ اور مجھکو اپنے گھوڑے
کو لیکر واپس آنا اس کی نسبت زیادہ پیارا لگتا ہے۔ کہ میں اس کو جانے دیتا۔ اور یہ جہاں چاہتا چلا
جاتا۔ اور وہ مجھکو زیادہ ناگوار اور گراں گزرتا)

اب صاحبان غور و تامل پر یہ بات ظاہر اور روشن ہے۔ کہ مصلی کا بھاگے ہوئے گھوڑے

کا پکڑنا اور پھر اس کو نماز کے مقام پر واپس لانا۔ خمیر کو اٹھا کر محفوظ جگہ میں رکھ آنے کی نسبت زیادہ تر افعال کثیرہ کے ارتکاب کا باعث ہوتا ہے۔ اور اس صورت میں مسافت بھی دس بیس گز شرعی سے بہت زیادہ طے کرنی پڑتی ہے جس صورت میں کہ اس قسم کے افعال کثیرہ اور حرکات عدیدہ و متعددہ کو جائز شمار کیا جائے۔ تو پھر اگر کوئی عاجز مسکین جس کو اپنے خمیر کی حفاظت اور پاسداری کا اہتمام ابو برزہ اسلمی کے اپنے گھوڑے کی حفاظت و حراست کے اہتمام کی نسبت بڑھ چڑھ کر ہو خمیر کی حفاظت اور حراست میں اس قسم کے افعال کا مرتکب ہو۔ تو اس میں کونسی قباحت لازم آتی ہے۔ اور امر مباح پر طعن اور تشنیع کرنیکے کیا معنی ہ جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم سے بھی جواز کو ظاہر کرنیکی غرض سے حالت نماز میں بعض ایسے افعال کا جو نماز سے تعلق نہ رکھتے تھے ارتکاب ہوا ہے۔ جیسا کہ احمد۔ ابو داؤد ترمذی اور نسائی نے تخریج کی ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے ان سے اپنی کتاب میں روایت کی ہے عن عائشہ قالت کان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یصلی تطوعا والباب علیہ مغلق فجئت فاستفتحت فمشی ففتح لی ثم رجع الی مصلاہ وذکرت ان الباب کان فی القبلۃ عائشہ بیان کرتی ہیں۔ کہ آنحضرت صلعم نماز نافلہ پڑھ رہے تھے اور دروازہ اندر سے بند تھا۔ یعنی حضرتؐ دروازہ بند کئے نماز میں مصروف تھے میں نے آکر دروازہ کھولنے کی درخواست کی پس آنحضرتؐ نے چلکر دروازہ کھولدیا۔ پھر اپنی جائے نماز کی طرف واپس تشریف لیگئے۔ اور عائشہ نے بیان کیا ہے۔ کہ وہ دروازہ قبلہ کی طرف تھا۔ نیز بخاری اور مسلم نے روایت کی ہے۔ اور صاحب مشکوٰۃ نے بھی اپنی کتاب میں روایت کی ہے عن ابی قتادہ قال رایت النبی صلی اللہ علیہ وسلم یوم الناس وامامہ بنت ابی العاص علی عاتقہ فاذا رکع وضعھا واذا رفع من السجود اعادھا۔ ابو قتادہ کہتا ہے کہ میں نے رسول خدا کو دیکھا۔ کہ لوگوں کی امامت کر رہے تھے۔ اور اس وقت امامہ بنت عاص آنحضرت کے دوش مبارک پر تھی۔ ابو العاص آنحضرت کا داماد اور زینب دختر مطہرۂ آنحضرت کا شوہر تھا۔ پس جب حضرت رکوع میں جاتے۔ تو اس کو زمین پر بٹھا دیتے۔ اور جب سجدہ سے سر اٹھاتے تو پھر اسکو کندھے پر اٹھا لیتے۔ اور تاویل ظاہر کیخلاف ہی۔ تعجب ہے کہ فاضل مصنف نے شارع علیہ و آلہ الصلوٰۃ و السلام اور اصحاب کرام رضوان اللہ علیہم کے اقوال پر خضوع و خشوع کی منافات اور قول سبحانہ وتعالیٰ فومواللہ قانتین فان خفتم فرجالا او رکبانا فاذا امنتم فاذکروا اللہ کما علمکم مالم تکونوا تعلمون کی مخالفت کا طعن کیا ہے۔ اسکی وجہ یا تو یہ ہے۔ کہ علم اخبار میں جناب

کو مداخلت کم ہے۔ یا اخبارات کے آداب و آئین سے متادب اور متدین نہیں فاعتبروا یا اولی الابصار۔

قول مُصَنّفِ تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ قرآن کی بعض سورتوں مثلاً حٰمٓ سجدہ اور تنزیل اور سورتوں کے نماز میں پڑھنے سے نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ حالانکہ آیۂ فاقرء وا ماتیسر من القرآن (پس تم پڑھو جو قرآن سے میسر ہو) عموم پر ناطق ہے۔ اور خود بھی اس فرقہ کے پاس آئمہ سے روایات موجود ہیں۔ کہ نماز ہر سورت کیساتھ جائز ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب مصنّف نے جو کچھ تحریر فرمایا ہے۔ چند وجوہ سے باطل ہے۔ **وجہِ اوّل**۔ یہ کہ آیۂ کریمہ فاقرء وا ماتیسر من القرآن کا ظاہر اگرچہ عام ہے لیکن بموجب قول مامن عام الا وقد خص (ہر ایک عام خاص ہو جاتا ہے) یہ آیت بماعدا ئے سورعزائم سے خاص ہو گئی۔ یعنی سورۂ ہائے عزائم کے سوا۔ الغرض قرآن کی تمام سورتیں امور خارج از ذات سے قطع نظر کر کے بذات خود اس باب میں باہم مساوی اور برابر ہیں۔ کہ نماز میں ان کا قرأت کرنا جائز ہے۔ اور انکی قرأت کا نماز میں جائز نہ ہونا ان امور کی وجہ سے ہے۔ جو انکی ذات سے خارج ہیں۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ انکی قرأت سے ایک امر محذور و ممنوع لازم آتا ہے۔ کیونکہ ان سورتوں کو نماز میں پڑھنے کی صورتمیں اگر آیۂ سجدہ کو ترک کر کے باقی سورت کو پڑھے۔ یہ امر مکروہ ہی۔ کیونکہ ایسا کرنا سجدے سے فرار اور انکار کرنیکے مشابہ ہے اور ایسا فعل مومنین ابرار کا داب اور طریقہ نہیں ہی۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے مذکور ہے۔ قرأ سورۃ فی صلوتہ او غیرھا وترک آیۃ السجدۃ کرہ لان ترک آیۃ السجدۃ یشبہ الفرار عن السجدۃ والاستنکاف وذالیس من اخلاق المومنین (ایک شخص نے ایک سورت اپنی نماز میں یا نماز کے سوا اور وقت میں پڑھی۔ اور سجدہ کی آیت کو چھوڑ دیا۔ یہ مکروہ ہے۔ کیونکہ آیہ سجدہ کو ترک کرنا سجدے سے فرار اور انکار و استنکاف کرنیسے مشابہت رکھتا ہے اور ایسا فعل مومنین کے اخلاق سے دور ہے) اور آیۂ سجدہ کے پڑھنے کی صورت میں اگر سجدہ کو حالت نماز میں بجا نہ لائے۔ تو اخلال واجب لازم آتا ہے۔ اور وہ سجدہ ہے جو آیۂ سجدہ کی تلاوت کیوقت فوری واجب ہی۔ اور حالت نماز میں اس سجدۂ تلاوت کے بجالانیسے نماز واجب میں سجدہ زیادہ ہوتا ہے۔ اور سجدہ کو

نمازمیں سورہائے عزائم پڑھنے کی ممانعت پر اعتراض

جواب از کتب معتبرہ و اقوال اہل سنت

دلائل معقول و منقول

عمداً زیادہ کرنا بطلان نماز کا باعث ہے۔ نیز اس سے لازم آتا ہے۔ کہ نماز میں ایک قربت جو نماز سے خارج ہے۔ زیادہ کیجائے۔ اور جو چیز نماز سے خارج ہے۔ اس کا نماز میں ادا کرنا منع ہے۔ اور عبادت میں امر ممنوع کے بجالانیسے عبادت کا بطلان لازم آتا ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ نیز حالت نماز میں سجدۂ تلاوت کی ادائیگی کے وقت نماز سے اعراض اور انتقال کرکے ایکدوسری چیز کی طرف جو نماز سے خارج ہے۔ متوجہ ہونا پڑتا ہے۔ حالانکہ نماز کی نیت میں استدامت حکمی شرط ہے۔ اسکی نظیر یہ ہے کہ کچھہ علمائے اہلسنت اس بات کے قائل ہیں کہ جب مصلی حالت نماز میں آیہ سجدہ کو سنکر سجدہ بجالائے۔ اسکی نماز فاسد ہو جاتی ہے۔ صاحب کافی مذکور اس مسئلہ میں اپنے قول مختار کو کہ وہ ادائے نماز کے بعد سجدہ کرنا اور دوبارہ سجدۂ تلاوت کا اعادہ کرنا ہے۔ بیان کرنیکے بعد رقمطراز ہے وذکر فی النوادر انہ یفسد صلوتھم لانھم زادوا فی الصلوۃ قربۃ لیست منھا فصار واکما اذا انتقلوا الی النقل (اور نوادر میں مذکور ہے کہ انکی نماز فاسد ہے۔ کیونکہ انھوں نے اپنی نماز میں ایک قربت کو زیادہ کیا ہے۔ جو نماز میں داخل نہیں ہے پس انکا یہ فعل ایسا ہے کہ انھوں نے واجب سے نفل کی طرف انتقال کیا) نیز اسی کتاب مذکور میں ہے قیل الفساد قول محمد لان السجدۃ الواحدۃ یتقرب بھا الی اللہ تعالی عندہ حتی کان سجود الشکر قربۃ عندہ وعندھما لا یفسد لانھا لیست بقربۃ ولھذا لو زاد رکوعا اوقیاما لا یفسد صلوتہ عند الکل اذ کل واحد منھما لا یتقرب بہ الی اللہ تعالی (کہتے ہیں کہ فساد کا قائل محمد ہے۔ اسلئے کہ سجدہ واحدہ اسکے نزدیک موجب قربت الہی ہے۔ یہانتک کہ سجدۂ شکر بھی اسکے نزدیک موجب قربت ہے۔ اور ان دونوں کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اسلئے کہ وہ (سجدۂ واحدہ) ان کے نزدیک قربت نہیں ہے۔ اسی لئے اگر ایک رکوع یا قیام زیادہ کردیا جائے۔ تو سب کے نزدیک نماز فاسد نہیں ہوتی۔ کیونکہ ان دونوں (رکوع و قیام) میں سے ہر ایک چیز باعث قربت الہی نہیں ہے) اور یہ ظاہر ہے۔ کہ فساد نماز کا حکم سجدۂ تلاوت کی ادائیگی پر مترتب ہوتا ہے۔ خواہ وہ اپنی قرأت کے سبب واجب ہوا ہو۔ یا دوسرے کی قرأت کو سننے سے۔ اور ان دونوں میں تفرقہ کرنا محض تحکم ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اس کا نتیجہ یہ نکلا۔ کہ سورہائے عزائم کا پڑھنا جس سے ان دو امروں میں ایک امر لازم آتا ہے۔ نماز میں جائز نہیں۔ اس کی نظیر اکثر علماء کا وہ قول ہے۔ کہ سورۂ طویلہ جس کے پڑھنے سے نماز کا وقت فوت ہو جائے۔ جائز نہیں ہے۔

وجہ دوم - یہ کہ آئمہ اہلبیت علیہم السلام کی روایات اس مسئلہ میں مختلف وارد ہوئی ہیں

بعض روایات تو نماز میں سورہائے عزائم کے پڑھنے سے نہی کرنے پر دلالت کرتی ہیں۔ اور بعض انکے قرأت کرنیکے جواز پر دال ہیں۔ روایات نہی میں اگرچہ فی الجملہ ضعف پایا جاتا ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ روایت زرارہ کی سند میں عروہ ہے کتب رجال میں اسکی توثیق نہیں ہوئی لیکن اصحاب میں انکے مضمون کی شہرت نے ان کے ضعف کی تلافی کردی ہے۔ اسلئے اکثر علماء نے اصول فقہ کے قاعدے کیموافق کہ النہی مقدم علی الاباحۃ (نہی اباحت سے مقدم ہوتی ہے) روایات نہی کو ترجیح دی۔ اور وہ نماز میں سورۂ عزائم کی قرأت کے عدم جواز کے قائل ہوگئے۔ اور ایک حدیث کو دوسری حدیث پر ترجیح دینے سے مخالفت لازم نہیں آتی۔

وجہ سوم۔ یہ کہ بعض مالکیہ امام کا نماز میں سورۂ عزیمہ کو عمداً تلاوت کرنا مکروہ جانتے ہیں۔ اور بعض منفرد کو سورۂ عزیمہ کا پڑھنا مکروہ سمجھتے ہیں۔ مقدمہ عزیہ اور اسکی شرح موسوم بہ منہج وفیہ میں جو ابوالحسن شاذلی جو اہلسنت کے علمائے معتبرہ سے ہیں۔ کی تالیف ہے۔ مرقوم ہے قال ابن القاسم واکرہ الامام ان یتعمد فی الفریضۃ قرأۃ سورۃ فیہا سجدۃ لانہ یخلط علی الناس صلوتہم قال واکرہ ان یتعمدہا المنفرد ایضاً فی الفریضۃ وھذا الذی رایت مالک یذھب الیہ (ابن قاسم نے کہا ہے اور میں مکروہ جانتا ہوں۔ کہ امام دانستہ نماز فریضہ میں سورۂ سجدہ کی تلاوت کرے۔ اسلئے کہ وہ لوگوں پر انکی نماز کو مخلوط کرتا ہے۔ نیز وہ کہتا ہے کہ میں اسکو بھی مکروہ جانتا ہوں کہ منفرد اپنی فرض نماز میں عمداً اس کو پڑھے اور یہ وہ چیز ہے جس پر مالک کو میں نے چلتا دیکھا ہے) اس سے آیۂ کریمہ مذکورہ کے عموم پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔ فماھو جوابکم جوابنا (جو تم اس کا جواب دو وہی ہمارا جواب ہے)

قول مصنف تحفہ

طرفہ یہ ہے کہ یہ لوگ اس نماز کے جائز ہونیکا حکم کرتے ہیں جس میں وہ سورتیں قرأت کیجاتی ہیں۔ جن کے بارے میں مصلی جانتا ہے۔ کہ وہ قرآن منزل سے نہیں ہیں۔ بلکہ عثمان اور اس کے یاروں کا تحریف کردہ ہے۔ مثل آیۂ ان یکون امۃ ھی اربی من امۃ۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

مصنف کی یہ تحریر چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ امامیہ کلام اللہ میں تحریف لفظی واقع ہونیکے قائل نہیں ہیں۔ اگر کچھ اختلاف ہے۔ تو وقوع نقصان یعنی کمی واقع ہونیکے بارے میں ہے۔ چنانچہ اس کتاب کے باب چہارم و پنجم میں بہ تفصیل مذکور ہوا۔ شائقین وہاں ملاحظہ

ذکر روایات مختلفہ

اعتراض تحریف قرآن

قرآن میں نقصان ہوا ہے لفظی تغیر و تبدیل نہیں ہوا

فرمائیں۔ سند الحکما میر باقر داماد قدس سرہٗ حاشیہ قبسات میں اس پر دعوائے اجماع کرتے ہوئے فرماتے ہیں الذکر الحکیم ھو القرآن الکریم قال اللہ تعالیٰ انا نحن نزلنا الذکر و نحن لہ لحافظون والمراد حفظہ عما تطرق الی الکتب السماویۃ من قبلہ من التحریف و التبدیل بان یزاد فی التنزیل مالم ینزل اللہ سبحانہ او یبدل او یحرف شیء منہ لغیرہ اما بحسب احتمال تنزیلہ او بحسب نظمہ و ترتیبہ وھذا کلہ موضع وفاق بین الامۃ اجماعاً او بحسب الترک بان یکون سقط منہ بعض ما قد کان فی تنزیلہ فاکثر اصحابنا و بعض العامۃ یجوزون ذلک والاکثر الجمہور یمنعون منہ مطلقاً والاخبار من طرقھم و طرقنا متظافرۃ بتجویزہ بل بوقوعہ (ذکر حکیم قرآن کریم ہی ہے۔ اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے "ہم نے ہی ذکر کو نازل فرمایا ہے۔ اور ہم ہی اسکی حفاظت کرنیوالے ہیں"۔ اور حفاظت سے مراد یہ ہے۔ کہ اسکو تحریف اور تبدیل کے ان حوادث سے محفوظ رکھا جائے۔ جو اس سے پہلی کتب آسمانی پر واقع ہوئے۔ کہ تنزیل میں زیادہ کر دیا جائے۔ جو اللہ تعالیٰ نے نازل نہیں فرمایا۔ یا اس میں سے کسی چیز کو دوسری چیز سے تبدیل یا تحریف کر دیا جائے۔ یا تو اسکی تنزیل کے احتمال کیموافق یا اسکی نظم اور ترتیب کی حیثیت سے۔ اس پر بالاجماع ساری اُمت کا اتفاق ہے (کہ قرآن ان حیثیتوں سے بالکل محفوظ ہے) یا از روئے ترک کہ کچھ حصہ جو تنزیل میں موجود تھا۔ اس میں سے ساقط کر دیا جائے۔ پس ہمارے اصحاب میں سے اکثر اور بعض علمائے عامہ اس کو تجویز کرتے ہیں۔ (یعنی الفاظ یا آیات ساقط کی گئیں) اور اکثر جمہور علماء اس سے مطلقاً منع کرتے ہیں۔ اور حدیثیں انکے طریقوں سے بھی اور ہمارے طریقوں سے بھی بکثرت ہیں۔ جو اس کے جائز رکھنے بلکہ اسکے وقوع میں آجانیکے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔)

روایت مسلم در باب نقصان

صحیح بخاری و صحیح مسلم اور صحاح ستہ اور دیگر کتب احادیث اہل سنت میں احادیث کثیرہ وارد ہیں۔ کہ قرآن مجید میں نقصان واقع ہوا۔ چنانچہ ابواب گذشتہ میں تفصیلاً ذکر کیا گیا یہاں پر تکرار سے اجتناب کرتے ہوئے تفصیل سے اعراض کیا جاتا ہے۔ اور چند روایات کے ذکر پر اکتفا کیجاتی ہے۔ منجملہ انکے مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے قال سعید بن جبیر کان ابن عباس یقرأ وکان امامھم ملک یاخذ کل سفینۃ صالحۃ غصبا وکان یقرأ واما الغلام فکان کافراً وابواہ مومنین (سعید بن جبیر کہتا ہے۔ کہ ابن عباس یوں پڑھا کرتا تھا۔ وکان امامھم ملک یاخذ کل سفینۃ صالحۃ غصبا) اور اب قرآن میں یہ آیت اس

اس طرح ہے وکان من وراءھم ملک یاخذ کل سفینۃ غصبًا) اور پڑھا کرتا تھا واما الغلام فکان کافرا وابواہ مومنین (اس میں کافرًا زائد ہے) حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ حدثنا ابو العباس محمد بن یعقوب اخبرنا العباس بن الولید بن مرثد ثنا محمد بن شعیب ثنا شابور ثنا عبداللہ بن العلاء بن زید عن بسر بن عبداللہ عن ابی ادریس عن ابی بن کعب انہ کان یقرأ اذجعل الذین کفروا فی قلوبھم الحمیۃ حمیۃ الجاھلیۃ ولو حمیتم کما حموا لفسد المسجد الحرام فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ" فبلغ ذلک عمر فبعث الیہ وھو یھناء ناقۃ لہ فدخل علیہ فدعا ماشاء من اصحابہ فیھم زید بن ثابت فقال من یقرأ منکم سورۃ الفتح فقرأ زید علی قرأتنا الیوم فغلظ لہ عمر فقال لہ ابی لا اتکلم فقال تکلم فقال لقد علمت انی کنت ادخل علی النبی صلعم و یقرئنی وانتم بالباب فان احببت ان اقرأ الناس علی ما اقرأنی اقرأت والا لم اقرأ حرفا ما حییت قال بل اقرأ الناس ھذا حدیث صحیح علی شرط الشیخین ولم یخرجاہ (کہ ابی بن کعب یوں قرأت کرتا تھا۔ اذجعل الذین کفروا فی قلوبھم الحمیۃ حمیۃ الجاھلیۃ ولو حمیتم کما حموا لفسد المسجد الحرام فانزل اللہ سکینتہ علی رسولہ یہ خبر حضرت عمر کو پہنچی۔ پس اسکو بلوایا۔ اور وہ یعنے ابی بن کعب اسوقت اپنے ناقہ کو قطران مل رہا تھا۔ جب وہ حاضر ہوا تو حضرت عمر نے اپنے اصحاب کو بلایا جن میں زید بن ثابت بھی تھا۔ فرمایا تم میں سے کون سورۂ فتح پڑھیگا۔ پس زید بن ثابت نے ہماری اسوقت کی قرأت کیموافق پڑھا۔ یہ سنکر حضرت عمر اس پر ناراض ہوئے۔ ابی نے عرض کی۔ کیا میں کچھ کہوں ارشاد فرمایا کہو۔ ابی نے عرض کی۔ آپ کو خوب معلوم ہے۔ کہ میں آنحضرت صلعم کیخدمت میں حاضر ہوتا تھا۔ اور وہ جناب مجھے قرآن پڑھاتے تھے اور تم لوگ دروازے میں ہوتے تھے۔ اگر آپ چاہیں۔ تو میں لوگوں کو پڑھاؤں۔ جس طرح آنحضرت نے مجھے پڑھایا ہے۔ ورنہ جبتک زندہ رہونگا ایک حرف بھی نہ پڑھاؤنگا۔ حضرت فاروق نے فرمایا۔ بلکہ تو لوگوں کو پڑھا۔ یہ حدیث شیخین (بخاری ومسلم) کی شرط کیموافق صحیح ہے۔ اور ان دونو نے اس کو روایت نہیں کیا)۔

نیز حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ اخبرنا ابو العباس احمد بن ھارون الفقیہ ثنا علی بن عبدالعزیز ثنا حجاج بن منھال ثنا حماد بن سلمہ عن عاصم عن زر عن ابی بن کعب قال کانت سورۃ الاحزاب توازی سورۃ البقرۃ وکان فیھا الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما البتۃ ھذا حدیث صحیح الاسناد (ابی بن کعب سے روایت ہے کہ سورۂ احزاب سورۂ بقرہ

کے برابر تھا۔ اور اس میں آیہ الشیخ والشیخۃ اذا زنیا فارجموھما ضرور موجود تھا۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے)

دوسری روایت

نیز مستدرک میں ہے اخبرنا محمد نا ابن عمر البزاز ببغداد ثنا ابو حذیفۃ ثنا سفیان عن طلحۃ عن عطا عن ابن عباس انہ کان یقرأ ھذہ الآیۃ النبی اولی بالمومنین من انفسھم وھو اب لھم وازواجہ امھاتھم ھذا حدیث صحیح الاسناد (عطا سے روایت ہے۔ کہ ابن عباس آیۃ النبی اولی... کو یوں پڑھا کرتا تھا۔ النبی اولی.... انفسھم وھو اب لھم وازواجہ امھاتھم۔ یہ حدیث صحیح الاسناد ہے۔

تیسری روایت

نیز مستدرک میں مروی ہے۔ اخبرنا ابو عبداللہ محمد بن عبداللہ الصفار ثنا احمد بن مہران ثنا عبداللہ بن موسے ثنا اسرائیل عن ابی اسحاق عن عمرو ذی مر عن علی بن ابیطالب رضی اللہ عنہ انہ قرأ والعصر ونوائب الدھر ان الانسان لفی خسر ھذا حدیث صحیح الاسناد (روایت ہے کہ علی بن ابیطالب سورہ عصر کو یوں تلاوت فرمایا کرتے تھے۔ والعصر ونوائب الدھر ان الانسان لفی خسر۔ اس حدیث کی اسناد صحیح ہیں) جو صاحب اس سے زیادہ روایات کے شائق ہوں۔ وہ گذشتہ ابواب میں مطالعہ فرمائیں۔

المختصر امامیہ قرآن میں تحریف لفظی کے قائل نہیں ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض صرف اس امر کے قائل ہوئے ہیں کہ کلام اللہ میں نقصان واقع ہوا ہے۔ اور اس کا سبب یہ ہے۔ کہ اس مضمون کی روایات وارد ہوئی ہیں۔ اور اس قسم کی روایات کتب احادیث اہل سنت میں بھی بکثرت وارد ہیں۔ جیسا کہ ناظرین کتب پر خوب روشن ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ بالفرض اگر قرآن میں تحریف کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو امامیہ یوں کہتے ہیں۔ کہ ہم اس زمانہ میں اسی قرآن موجود کی قرأت پر مامور ہیں۔ اور اسی نظم و ترتیب کی قرأت اور تلاوت پر ہمکو اجر و ثواب کا وعدہ دیا گیا ہے پس نماز وغیرہ میں ہم اسکی قرأت سے آئمہ اطہار علیہم السلام کے حکم کی فرماں برداری اور امتثال امر کرتے ہیں۔ اور فرائض و واجبات شرعیہ سے بری الذمہ ہوتے ہیں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف کا قول تسلیم کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ جو قرآن حضرت امیر المومنین علیہ السلام نے مرتب فرمایا تھا۔ اسکو قرآن عثمانی سے تفصیل و اجمال اور بسط و اختصار کے اعتبار سے عموص و خصوص مطلق کی نسبت ہو۔ اور قرآن علوی مفصل۔ اشمل اور ابسط ہے۔ اور مصحف

صفحہ ۱۱۵

متداول ومروج جسکو مصحف عثمانی کہتے ہیں۔ اجمل واخصر یعنی اس سے زیادہ مجمل اور مختصر ہے۔ پس جو کچھہ اس مصحف میں لفظاً یا معنیً ہے۔ وہی قرآن حضرت امیر علیہ الصلوٰۃ والسلام میں بھی موجود اور مثبت ہے۔ من غیر عکس کلی (یعنی کلی طور پر اس کا عکس درست نہیں) پس اس قرآن موجود و متداول کی قرأت نماز میں مجزی اور کافی ہے۔ اور اس سے کسی قسم کا محذور اور فساد لازم نہیں آتا۔ اسکی مثال بعینہٖ ایسی ہی ہے جیسا کہ فتاوائے بزازیہ میں فرمایا ہے ولو قرأ ما فی مصحف ابی وابی مسعود ان لم یکن معناہ فی مصحف الامام ولا ہو تسبیح ولا ذکر فسد وان کان معناہ لا یفسد علی قیاس قولہما والصحیح انہ لا یجزی عن القرأۃ فی الصلوٰۃ اما فی الفساد فلا لان القرأۃ الشاذۃ لا یوجب فساد الصلوٰۃ وتاویل قول الکامل بالفساد الفساد عند الاقتصار علیہ واخلاء الصلوٰۃ عما بلغ الینا بالتواتر یعنی اگر جو کچھہ مصحف ابی اور مصحف ابن مسعود میں ہے۔ اگر اسکے معنی مصحف امام میں نہ ہوں۔ اور وہ ذکر اور تسبیح کی قسم سے بھی نہ ہو۔ تو نماز میں اسکے پڑھنے سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اگر اسکے معنی ہوں۔ تو دونو کے قول کے بموجب فاسد نہیں ہوتی۔ اور صحیح یہ ہے کہ اس صورت میں یہ قرأت نماز کیلیئے مجزی نہیں ہے لیکن فساد نماز کا باعث نہیں ہے۔ کیونکہ قرأت شاذہ نماز کے فاسد ہونیکا موجب نہیں ہوتی۔ اور کامل جو فساد نماز کا قائل ہے۔ اسکی تاویل یہ ہے۔ کہ نماز اسوقت فاسد ہے۔ جبکہ صرف قرأت شاذہ ہی پڑھی ہو۔ اور نماز ان سورتوں اور آیات کی قرأت سے خالی ہو۔ جنکی قرأت متواترات سے ہے۔ کافی میں مذکور ہے۔ لو قرأ بقرأۃ الشاذۃ لم تفسد (یعنی اگر نماز میں قرأت شاذہ پڑھی جائے تو اُس سے نماز فاسد نہیں ہوتی۔

مصحف ابی ومصحف ابن مسعود کی قرأت نماز میں جائز ہے

الغرض جس حالت میں کہ قرات شاذہ کی قرأت سے جبکہ اسکے معنی قرآن متداول کیمطابق نہوں۔ بموجب ایک قول کے نماز فاسد نہیں ہوتی۔ اور مجزی ہو جاتی ہے۔ پس مصحف متداول کی قرأت کا نماز میں پڑہنا جو لفظاً اور معناً قرآن علوی میں مثبت ہے۔ اور بطریق تواتر ہمکو پہنچا ہے بطریق اولے فسادِ نماز کا موجب نہوگا۔ اور مجزی اور کافی ہوگا۔ مصنّف کے تعجب کرنیکا باعث یہ ہے۔ کہ جناب کو اس مسئلہ میں عقیدہ امامیہ سے واقفیت حاصل نہیں ہے بلکہ اس تعجب پر تعجب ہے۔ بیت:۔ ہر دم ازیں باغ برے میرسد :: طرفہ از طرفہ ترے میرسد

طرفہ تر اور عجیب تر بات یہ ہے کہ اہل سنت آیاتِ محرفہ کی قرأت کو جن کو خود قاری نے تحریف کیا ہو۔ نماز میں فساد نماز کا موجب نہیں جانتے۔ مثلاً کوئی شخص الحی القیوم کیجگہ الحی القیام پڑھے۔ اور والے الجبال سطحت کیجگہ الجبال نصبت پڑھ لے۔ اسی طرح اگر الرحمٰن علی العرش استوی

نماز میں خود تحریف کردہ آیات کی قرأت جائز ہے

کیجگہ الشیطان علی العرش پڑھے۔ آیہ کریمہ کے مضمون سے یہ قرأت امام دوم کے نزدیک فساد نماز کا موجب نہیں ہوتی۔ اور محمد بن مقاتل کے نزدیک بھی یہ حکم اسی طرح پر ہے۔ اگر مقید بہ تحقیق نہ پڑھے۔ حالانکہ امام رازی نے کتاب درمضمون میں اس قاری کے کفر کی تصریح فرمائی ہو وغیرہ وغیرہ۔ فاضل مصنف ان تمام تحقیقات اور تزییرات سے جاہل ہونیکی وجہ سے یا تجاہل عارفانہ کرکے جس طعن و تشنیع کا خود سزاوار ہے امامیہ پر کرتا ہے۔ ان ھذا لشیٔ عجاب۔

فتاوائے بزازیہ میں مرقوم ہے الخطاء اما ان یکون بقرأت حرف مکان حرف او زیادۃ او نقصانہ او تقدیم مؤخر او تاخیر مقدم او کلمۃ مکان کلمۃ او زادھا او نقصھا او قدمھا او اخرھا او اٰیۃ مکان آیۃ او زاد اٰیۃ او نقص آیۃ او قدم آیۃ او اخر آیۃ ان قرأ حرفا مکان حرف ولم یغیر المعنی وھو فی القرآن نحو المسلمون مکان المسلمین لا یفسد عند الکل واما اذا لم یختلف المعنی لکنہ لیس فی القرآن کالحی القیام عندھما لا یفسد وعند الثانی یفسد بناءً علی مسئلۃ ابدال التکبیر باحل فراعی اللفظ وعندھما المعنی والشافعی وان لم یجوز الابدال لکنہ لا یقول بالفساد وان تغیر المعنی ولیس مثلہ فی القرآن فسد عند الکل ان قدم حرفا یغیر المعنی کعصف بعقص او قرأت من قسورۃ من قوسرۃ فسد وان لم یتغیر فعند الثانی یفسد خلاف محمد غثاء او حی مکان احوی او ان الانسان لفی خرس مکان خسر فسد بان ربک احوی بھا سمان او حی علی قیاس قولھما لا ولو زاد حرفا لا یغیر المعنی لا یفسد عندھما وعن الثانی روایتان کما لو قرأ وانھی عن المنکر بزیادۃ الیاء وانا رادوہ الیک وردوھا علی زیادۃ الواو ونیعد حدودہ ید خلھم نارا وان غیر فسد ونقص حرفا لا یغیر المعنی لا یفسد بلاخلاف وصل حرفا بکلمۃ اخری نحو ایاک نعبد الصحیح لا یفسد ترک التشدید والادغام ان لم یغیر الغیر نحو قتلوا تقتیلا بیساء لوتک عن الساعۃ ولو ترک التشدید فی ایاک او قرأ رب لعالمین مخففا المختار انہ لا یفسد علی قول العامۃ فی جمیع المواضع وترک المد ان لم یغیر المغیر کما فی اولئک وانا اعطیناک لا تفسد وان غیر کما فی سواء علیھم ودعا وھذا المختار انہ لا یفسد فی جمیع المواضع الخطاء فی الاعراب ان لم یغیر المعنی لا یفسد نحو لا ترفعوا اصواتکم بکسر التاء الرحمٰن علی العرش استوی بنصب النون وان غیر المعنی کما فی عصیٰ آدم ربہ فغوی فسد عند العامۃ ذکر کلمۃ مکان کلمۃ ان قربت المعنی الحکیم مکان العلیم الفاجر مکان الاثیم لا الی الجبال سطحت مکان نصبت لا یفسد علی قیاس قول الثانی وکذا مکان

۱۲۰ صفحہ　تحریف آیات کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام

رفعت وعلی قولهما تفسد وان لم يكن من القرآن لكن يقرب معناه لا يفسد عندهما خلافا له وان لم يقرب معناه ولم يكن منه فسد عند الكل وان كان فيه لكن لا يقرب معناه نحو انا كنا غافلين مكان فاعلين الشيطان على العرش فما لو اعتقده كفر فالعامة على انه يفسد وهو الصحيح عند الثانى ايضاً افتى محمد بن مقاتل انه لا يفسد ذق انك انت العزيز الحكيم مكان الكريم لو لانه يراد به الحكيم فى زعمك وعليه الفتوى ولو قرأ احل لكم صيد البر وقرأ ما بعده وحرم صيد البحر لا يفسد قدم كلمة على كلمة او اخر كلمة عن كلمة ان لم يغير لا يفسد نحو لهم فيها شهيق و زفير و انبتنا فيها عنبا وحبا او كلمتين نحو تبيض وجوه وتسود وجوه ان العين بالعين والنفس بالنفس والعبد بالعبد والحر بالحر لا يفسد زاد كلمة ولم يتغير نحو ان الذين امنوا واحسنوا وعملوا الصالحات ان الله كان بعباده خبيرا بصيرا لا يفسد وان لم يغير لكنه ليس فى القرآن نحو فيها فاكهة نخل ونقل ورمان الاصح لانه لا يفسد عند المشائخ وان غير المعنى فسد نحو انما نملى لهم ليزدادوا اثما وجمالا وكذا الحكم فى كل مضمر اظهر وهذا مشكل لانه لا يزيد على زيادة كلمة لا تغير المعنى وقد ذكر فى بعض المواضع نصا على انه لا يفسد نحو واسئلوا اهل القرية لو نسب الى غير ما نسب اليه ان لم يكن المنسوب اليه فى القرآن نحو مريم بنت عيلان يفسد بلا خلاف ولو كان فى القرآن نحو مريم ابنة لقمان وموسىٰ بن عيسىٰ لا يفسد عند محمد وعليه عامة المشائخ ولو قرأ عيسىٰ بن لقمان فسد وموسے بن لقمان لا لان عيسى لا اب له وموسىٰ له اب لا انه اخطأ فى الاسم ولو قرأ فى الصلوة بالالحان ان غير المعنى فسد والا لا وانكان فى حروف المد و اللين يفسد الا اذا فحش وفى غير الصلوة اختلفوا والصحيح انه يكره (لیکن خطا (غلطی) یا تو ایک حرف کیجگہ دوسرا حرف پڑھا جائے۔ یا ایک حرف زیادہ کیا جائے۔ یا کم کیا جائے یا موخر کو مقدم اور مقدم کو موخر کر دیا جائے۔ یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ کیجگہ کر دیا جائے۔ یا ایک کلمہ زیادہ یا کم۔ یا مقدم یا موخر کر دیا جائے۔ یا ایک آیت دوسری آیت کیجگہ کر دی جائے۔ یا کوئی آیت زیادہ یا کم یا موخر یا مقدم کر دی جائے۔ اگر ایک حرف دوسرے حرف کیجگہ پڑھے۔ اور اس سے معنی میں تغیر نہ ہو۔ اور وہ قرآن میں ہو۔ جیسے المسلمون بجائے المسلمین سب کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی۔ لیکن جبکہ معنی میں اختلاف نہو۔ لیکن وہ قرآن میں نہو۔ جیسے الحی القیوم کیجگہ الحی القیام دونو کے نزدیک فاسد نہیں ہوتی۔ اور امام دوم کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے۔ اسکے اس قول کی بنا اس مسئلہ پر ہے کہ کوئی شخص تکبیر کو اصل سے تبدیل کر دے۔ تو ذبح ناجائز ہے۔ پس اس

صفحہ ۱۲۱

لفظ کی رعایت کی ہے۔ اور دونو کے نزدیک معنی کی رعایت ملحوظ ہے۔ اور شافعی اگرچہ ابدال کو جائز
نہیں جانتا۔ لیکن فساد کا قائل نہیں۔ اور اگر معنی متغیر ہو جائیں۔ اور اس کی مثل قرآن میں نہ ہو۔
تو سب کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر ایک حرف کو مقدم کرے اور معنی بدل جائیں جیسے عصف کیجگہ
عفص پڑھے۔ قسورۃ کیجگہ قوسرہ قرأت کیا جائے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ اور اگر معنی میں تغیر
نہ ہو۔ تو امام دوم کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے۔ برخلاف محمد کے۔ کہ اگر غثاءً احوی کیجگہ اوحی یا
ان الانسان لفی خرس بجائے خسر پڑھے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے بان ربک احوی بھا بجائے
اوحی ان دونو کے قول کیموافق فاسد نہیں۔ اور اگر ایک حرف کو زیادہ کرے۔ جس سے معنی میں
تغیر نہ ہو۔ تو دونو کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور امام دوم سے دو روایتیں ہیں۔ جیسے اگر پڑھیں۔ و
انھی عن المنکر یہ زیادت یا وانا رادوہ الیک وردھا علی یہ زیادت واو۔ وینعل حدوّ
ید خلھم نارا۔ اور اگر معنی میں تغیر کر دے۔ تو فاسد ہو جاتی ہے۔ یا اگر ایک حرف کم کر دیں۔
جس سے معنی میں تبدیلی نہ ہو۔ تو بلا اختلاف فاسد نہیں۔ یا ایک حرف کو دوسرے کلمہ سے وصل
کر دیں۔ جیسے ایاک نعبد صحیح ہے۔ فاسد نماز نہیں (یعنی ک کون سے ملا کر کنعبد پڑھیں۔ تو
درست ہے) اور اگر تشدید اور ادغام کو ترک کیا جائے۔ اگر مغیر (صورت لفظ) کو متغیر نہ کرے۔
مثلاً قتلوا تقتیلا بیساء لونک عن الساعۃ اور اگر ایاک میں تشدید کو ترک کر دیں۔ اور رب
العالمین میں رب کو مخفف پڑھیں۔ تو قول مختار یہ ہے۔ کہ ان تمام جگہوں میں عامۂ علماء کے قول
کیموافق فاسد نہیں۔ اور دونوں مدّوں کا ترک کرنا اگر مغیر میں تغیر پیدا نہ کرے جیسے اولئک اور
انا اعطیناک میں۔ تو فاسد نہیں ہوتی۔ اور اگر تغیر پیدا کر دے۔ مثلاً سواء علیھم۔ دعا۔
ھذا میں۔ قول مختار یہ ہے۔ کہ ان تمام مقامات میں فاسد نہیں۔ اعراب میں غلطی کرنا اگر معنی
میں تغیر نہ کرے۔ تو فاسد نہیں۔ جیسے لا ترفعوا اصواتکم بکسرہ تاء اصواتکم۔ الرحمن علی العرش
استوی میں نصب نون الرحمن۔ اور اگر معنی میں تغیر کر دے۔ مثلاً عصیٰ آدم (یہ فغوی میں۔ تو
عامۂ علماء کے نزدیک فاسد ہو جاتی ہے۔ ایک کلمہ کا دوسرے قریب المعنی کلمہ کیجگہ ذکر کرنا مثلاً
العلیم کیجگہ الحکیم الاثیم کیجگہ الفاجر فاسد نہیں۔ الی الجبال سطحت بجائے نصبت نیز بجائے
رفعت امام ثانی کے قول کیموافق فاسد نہیں۔ اور دونو کے قول کیموافق فاسد ہے۔ اور اگر وہ لفظ
قرآن سے نہ ہو لیکن قریب المعنی ہو۔ تو دونو کے نزدیک فاسد نہیں۔ برخلاف امام ثانی کے۔ اور
اگر قریب المعنی نہ ہو۔ اور نہ قرآن سے ہو۔ تو سب کے نزدیک فاسد ہے۔ اور اگر اس میں ہو لیکن

قریب المعنی نہ ہو مثلاً اناکنا غافلین بجائے فاعلین۔ الشیطان علی العرش کا اگر معتقد ہو۔ تو کفر ہے۔ عام علماء کا قول یہ ہے۔ کہ وہ فاسد ہے۔ اور امام ثانی کے نزدیک بھی یہی صحیح ہے۔ محمد بن مقاتل نے فتویٰ دیا ہے۔ کہ وہ فاسد نہیں۔ ذق انك انت العزیز الحکیم بجائے الکریم پڑھنا فاسد نہیں۔ اس لئے کہ تیرے زعم میں اس سے حکیم مراد ہے۔ اور اسی پر فتویٰ ہے۔ اور اگر احل لکم صید البر پڑھیں۔ اور اسکے بعد وحرم صید البحر پڑھ دیں۔ تو فاسد نہیں۔ اگر ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ پر مقدم کر دیا جائے یا ایک کلمہ کو دوسرے کلمہ سے موخر کر دیا جائے۔ اور اس سے معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو فاسد نہیں۔ مثلاً لھم فیھا شھیق وزفیر۔ ابتنا فیھا عنبا وحبا (ان دونوں میں زفیر و شھیق وحبا و عنبا پڑھنا درست ہے) یا دو کلموں کو دو کلموں پر مقدم کر دیا جائے۔ تو اس سے بھی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ مثلاً تبیض وجوہ وتسود وجوہ۔ ان العین بالعین والنفس بالنفس والعبد بالعبد والحر بالحر میں دو دو کلمات کا تقدم و تاخر درست ہے اگر ایک کلمہ (قرآنی) بڑھا دیا جائے۔ اور اس سے معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو اس سے نماز فاسد نہیں ہوتی جیسے ان الذین اٰمنوا واحسنوا وعملوا الصالحات ان اللہ کان لعبادہ خبیرا بصیرا میں احسنوا زیادہ کرنا درست ہے اور اگر زیادتی کلمہ سے معنی میں تغیر نہ ہو لیکن وہ قرآن سے نہ ہو مثلاً فیھما فاکھۃ نخل ونقل ورمان (نقل زیادہ کیا گیا ہے) صحیح تر قول یہ ہے۔ کہ مشائخ کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور اگر معنی کو متغیر کر دے تو فاسد ہے۔ جیسے انما نملی لھم لیزدادوا اثما وجمالا (اس میں جمالا زیادہ کیا ہے۔ جو معنی کو بدل دیتا ہے) اور اگر ضمیر کی جگہ اسم ظاہر پڑھا جائے۔ تو بھی یہی حکم ہے۔ اور یہ مشکل ہے۔ کیونکہ یہ ایسے کلمہ کی زیادتی سے جو معنی میں تغیر نہ کرے بڑھکر نہیں ہے۔ اور بعض مقامات میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ فاسد نہیں ہے۔ مثلاً واسئلوا اھل القریۃ۔ اگر ایک چیز کو ایسی چیز سے نسبت دیجائے جس سے وہ منسوب نہ ہو۔ اس صورت میں اگر وہ منسوب الیہ قرآن میں نہ ہو۔ مثلاً مریم بنت عیلان تو بلا اختلاف فاسد ہے۔ اور اگر وہ منسوب الیہ قرآن میں ہے۔ مثلاً مریم بنت لقمان۔ موسیٰ بن عیسیٰ۔ تو محمد کے نزدیک فاسد نہیں۔ اور عامۃ مشائخ کا یہی مذہب ہے۔ اور اگر عیسیٰ بن لقمان پڑھا جائے تو فاسد ہے۔ اور اگر موسیٰ بن لقمان پڑھا جائے تو فاسد نہیں۔ اسلئے کہ عیسیٰ کا کوئی باپ نہیں اور موسیٰ کا باپ ہے۔ گو اس نے نام میں غلطی کی۔ اور اگر قرآن کو نماز میں غلط پڑھا جائے۔ اگر اس سے معنی میں تغیر ہو جائے۔ تو فاسد ہے۔ اور اگر معنی میں تغیر نہ ہو۔ تو فاسد نہیں۔ اور اگر وہ غلطی حروف مد و لین میں ہو۔ تو فاسد ہے۔ لیکن جب فاحش ہو تو فاسد نہیں۔ اور نماز کے سوا دیگر حالات میں

اختلاف ہے۔ اور صحیح یہ ہے۔ کہ مکروہ ہے۔

قولِ مصنف تحفہ نیز ان کے بعض علماء کھانا پینا بھی نماز میں جائز جانتے ہیں چنانچہ ان کے فقیہ معتبر ابو القاسم نجم الدین نے شرائع الاسلام میں اسکی تصریح کی ہے۔ حالانکہ متفق علیہا اخبار میں نماز میں اکل و شرب کی ممانعت مروی ہے اور اتنا تو خود اس فرقہ کا اجماعی مسئلہ ہے کہ نماز وتر میں اس شخص کو پانی پینا جائز ہے۔ جو روزہ رکھنے کا ارادہ رکھتا ہو۔ اور اس رات کی صبح کو عین وتر کی حالت میں اس کو پیاس لگ جائے انتہیٰ

جواب باصواب اس کے جواب کی کئی صورتیں ہیں۔ صورت اوّل یہ کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ اکثر محققین امامیہ اثنائے نماز میں کھانیکو مبطل نماز جانتے ہیں۔ جامع عباسی میں مبطلات نماز کے بیان میں فرمایا ہے۔ سولھویں نماز کی حالت میں دانستہ کچھ کھانا اگرچہ تھوڑا سا ہو۔ شیخ شہید نے لمعہ میں نیز الفیہ میں دانستہ کھانے اور پینے کو منافیات نماز میں شمار کیا ہے۔ اور شیخ ابو جعفر طوسیؒ نے مبسوط اور خلاف میں کھانے اور پینے کے مبطل نماز ہونے پر اجماع کا دعویٰ فرمایا ہے۔ بعض علماء جیسے صاحب شرائع کھانے پینے کو دیگر افعال کی طرح جو نماز سے خارج ہوں۔ جبکہ ان کے عمل میں لانے سے فعل کثیر لازم آئے۔ مبطل نماز جانتے ہیں اور اگر فعل کثیر لازم نہ آئے تو مبطل نماز نہیں جانتے۔ اور وتر میں بھی جو ان کے نزدیک نوافل میں سے ہے۔ اس شخص کے لئے جو اس دن کی صبح کو روزے کا ارادہ رکھتا ہے۔ اس شرط پر پانی پینے کو جائز رکھا ہے کہ اس سے فعل کثیر لازم نہ آئے۔ اور اس میں مطلقاً کسی قسم کی خرابی بھی نہیں ہے۔ جیسا کہ فاضل مشکک کا کلام اس پر دلالت کرتا ہے۔

صورت دوم یہ کہ اس قسم کا اختلاف علمائے اہل سنت میں بھی واقع ہے۔ کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمۃ میں فرمایا ہے وان اکل وشرب عامداً بطلت صلوتہ عند الثلاثۃ واختلف الروایات عن احمد والمشہور عنہ انہ قال یبطل الفریضۃ دون النافلۃ الا فی الشرب فانہ سہل فیہ وحکی عن بن جبیر انہ شرب فی النافلۃ وعن طاؤس انہ لا باس بشرب الماء (اگر کوئی شخص دیدہ و دانستہ نماز میں کھائے اور پئے۔ تو اسکی نماز تین اماموں کے نزدیک باطل ہو جاتی ہے۔ اور احمدؒ سے اس باب میں مختلف روایتیں ہیں۔ اور اس کا مشہور قول یہ ہے کہ کھانا پینا فریضہ کو باطل کرتا ہے۔ نہ کہ نافلہ کو لیکن پینے میں اس نے آسانی کی ہے اور ابن جبیر سے حکایت کی گئی ہے کہ اُس نے نماز نافلہ میں پانی پیا۔ اور طاؤس سے منقول ہے کہ پانی

نماز میں کھانے پینے پر اعتراض
وانستہ کھانا مبطل نماز و واجب ہے
اس باب میں علمائے عامہ کے اقوال

پینے کا کچھ ڈر نہیں ہے) اس عبارت سے واضح ہوتا ہے۔ کہ احمد سے کھانے پینے کے باب میں مختلف روایات ہیں۔ اور اُس کا مشہور قول یہ ہے۔ کہ طعام کے کھانے سے فریضہ باطل ہو جاتا ہے علاوہ نافلہ کے کہ نافلہ میں کھانے کا کھانا جائز ہے۔ اور پانی کا پینا تو فریضہ اور نافلہ دونوں میں جائز ہے۔ اور قول غیر مشہور کیموافق کھانا فریضہ میں بھی مبطل نماز نہیں ہے۔ اور سعید بن جبیر جو کبار تابعین سے ہے۔ اسکا نافلہ میں پانی پینا مذکور اور مروی ہے۔ اور پانی پینے کا جواز طاؤس سے بھی منقول ہے۔ اور متفق و مفترق میں مرقوم ہے واختلفوا فیمن اکل وشرب فی صلوتہ متعمداً فقال ابوحنیفۃ ومالک والشافعی بتبطل صلوتہ واختلفت الروایات عن احمد فالمشہور عنہ انہ یبطل الفریضۃ دون النافلۃ وان النافلۃ لایبطلہا الاکل وسھل فی الشرب فیہما۔ (اور جو شخص دانستہ نماز میں کچھ کھائے اور پیے اسی کے باب میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ ابوحنیفہ مالک اور شافعی کا قول یہ ہے۔ کہ اسکی نماز باطل ہو جاتی ہے۔ اور احمد حنبل سے اس بارے میں مختلف روایات ہیں اس کا مشہور قول یہ ہے۔ کہ کھانا پینا فریضہ کو باطل کرتا ہے۔ نہ کہ نافلہ کو۔ اور نافلہ کو کھانا بھی باطل نہیں کرتا۔ اور اس میں پانی پینے کے بارے میں آسانی کی ہے) علاوہ برآں یہ ہے۔ کہ حنفیہ لقمہ کے بعض حصہ کو نگلنا اور خون اور قے جو منھ کی رطوبت سے کمتر ہو۔ حالت نماز میں نگل جانا جائز اور درست جانتے ہیں۔ پس خاصکر امامیہ پر تشنیع کرنیکی کوئی خاص وجہ معلوم نہیں ہوتی۔

فاضل برجندی شرح مختصر وقایہ میں اپنے خواہرزادہ سے جو فقہائے معتبرین سے ہے۔ بطریق نقل بیان کرتے ہیں لو اکل بعض اللقمۃ وبقی البعض فی فمہ فشرع فی الصلوۃ فابتلعہا لا یفسد (اگر کوئی شخص لقمہ کا کچھ حصہ کھائے۔ اور کچھ حصہ منھ میں باقی ہو۔ اور وہ نماز کو شروع کرے۔ اور شروع کرنیکے بعد اس باقی ماندہ لقمہ کو نگلے۔ تو اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی)۔

فتاوائے عالمگیریہ میں ہے ولو ابتلع دما خرج من اسنانہ لم یفسد صلوتہ اذا لم یکن ملأ الفم کذا فی فتاوے قاضی والخلاصۃ والمحیط (اگر مصلی اس خون کو جو اسکے دانتوں سے نکلا ہے نگل جائے۔ اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ جبکہ اس سے پورا منھ پُر نہ ہو گیا ہو۔ فتاوے قاضی، خلاصہ و محیط میں ایسا ہی ہے)

نیز فتاوائے عالمگیریہ میں مرقوم ہے وان قاء ملاء الفم وابتلعہ وھو یقدر علی مجہ یفسد صلوتہ وان لم یکن ملاء الفم لایفسد صلوتہ فی قول ابی یوسف کذا فی فتاوی قاضی خاں (اگر منھ بھر کر قے کرے۔ اور اسکو نگل جائے۔ حالانکہ اسکے باہر نکالنے پر قادر ہو۔ اسکی نماز فاسد ہے۔ اور اگر

بڑی ذہن کے برابر نہ ہو۔ تو قول ابو یوسف کیموافق اسکی نماز فاسد نہیں ہوتی۔ فتاوائے قاضی خاں میں ایسا ہی ہے) الیاس شرح وقایہ یوں رقمطراز ہے قال بعضھم ان کان مادون ملاء الفم لا یفسد صلوتہ۔ انتہیٰ (بعض علماء کا قول یہ ہی۔ کہ بڑی ذہن سے کم ہو۔ تو اس کی نماز فاسد نہیں ہوتی)

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ اگر مصلی عین نماز کی حالت میں ایک خوبصورت عورت کو بغل میں لے اور اس کو نعوظ پیدا ہو۔ اور اپنے عضو تناسل کے سر کو اس عورت کے سوراخ کے محاذی رکھے۔ اور بہت سی مذی بہ نکلے۔ اگرچہ اسکی ہنڈلیوں تک بہ کر آجائے۔ اسکی نماز جائز ہے۔ ابو جعفر طوسی وغیرہ ان کے مجتہدوں نے ایسا ہی بیان کیا ہے۔ اور یہ مقدمہ مقاصد شرع کے صریحًا مخالف ہی۔ اور بدیہًا حالت مناجات کا منافی۔ نیز یہ بھی کہا ہے۔ کہ اگر مصلی اپنے خصیوں اور عضو تناسل سے بازی کرے۔ یہانتک کہ اس میں نعوظ کی حالت پیدا ہو کر مذی بہنے لگے۔ تو اسکی نماز میں کسی قسم کا خلل پیدا نہیں ہوتا۔ انتہیٰ

جواب باصواب

فاضل مصنف نے یہاں خبط اور بہتان وافترا کو ایک جگہ جمع کر دیا ہے۔ بلکہ اپنے شاگردوں اور اہل استفادہ کی انبساط خاطر کی غرض سے طرز خطابت کو ترک کر کے شاعری کی طرف انتقال کرتے ہوئے عبیدائے زاکانی کی روح کو مسرور فرمایا۔ اور کلمات مضحکہ سے مستمعین کے آئینہ خاطر سے غبار ملال کو صاف و منجلی کر دیا۔ اور مضمار سخن گوئی میں اپنے امثال واقران سے گوئے سبقت و تفوق لیگئے۔ ناظران خبیر و ناقدان بصیر پر کہ جن کا آئینۂ خیال وساوس شیطانیہ اور ہواجس سوداویہ ظلمانیہ سے ظلمت پذیر نہیں ہے۔ خوب واضح اور روشن ہے۔ کہ جناب موصوف کا کلام ہزال انتظام چند وجوہ سے مردود و اختلال پذیر ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ یہ دو مسئلہ جو فاضل مصنف نے یہاں ذکر فرمائے ہیں۔ کذب محض اور افترائے صریح ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں ان کا اثر و نشان تک بھی نہیں مل سکتا۔ نہایت تعجب کا مقام ہے۔ کہ جناب فادت مآب نے پردۂ حیا و شرم کو منہ پر سے اٹھا کر نہایت دلیری اور جرأت کیساتھ مسئلہ اول کو شیخ ابو جعفر طوسی سے اور دوسرے مسئلہ کو مجتہدین امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے کتب امامیہ جو اطراف واکناف عالم خصوصًا ممالک کثیرۃ الارجائے ہندوستان میں سائر و دائر ہیں ان کے مطالعہ سے مصنف کے کذب و افترا کا پورا پورا حال معلوم ہو سکتا ہے۔ سب سے زیادہ عجیب امر یہ ہے۔ کہ عادل ہونا اور کذب و دروغ سے اجتناب کرنا راوی کی شرائط میں سے ہے۔ فاضل موصوف جو اپنے وقت کے شیخ المشائخ ہیں۔ کذب و افترا کی مطلقًا پرواہ نہیں کرتے۔ اور اس

مصنف تحفہ کی صفحہ ۱۲۳ افترا بندی

اظہار کذب و افترائے مصنف

سے بھی بڑھکر تعجب خیز بات یہ ہے۔ کہ باوجود اس کذب سازی اور بہتان بندی کے جس سے موصوف نے اپنی اس کتاب کے اکثر مقامات کو بھرپور کر رکھا ہے۔ جناب شیخنت مآب کی عدالت میں ذرا بھی خلل واقع نہیں ہوتا۔ کسی شاعر نے اس عدالت کا کیسا اچھا خاکہ اُڑایا ہے۔

مثنوی

این عدالت باوجود این صفات	ہست دائم برقرار و برثبات
بر سرش داخل نگردد لا و لیس	این عدالت ہست کوہ بو قبیس
مے نیاید اختلال از ہیچ چیز	چوں وضوئے محکم بی بی تمیز

اگر مصنف کے زعم میں یہ خبط یوں پیدا ہوا ہے۔ کہ بعض روایات میں جو مروی ہے۔ کہ نتر و استبرا کرنیکے بعد جو رطوبت پائی جائے اس کا کچھ ڈر نہیں۔ ہمارے علامہ فہامہ نے اسکو مذی پر محمول کرکے اسکے خروج و سیلان کو ہر دو امور میں سے ایک امر پر متوقف فرمالیا ہو۔ جن میں سے ایک تو ایک زن خوشرو کو عین نماز میں بغل میں لینا اور اپنے آلہ تناسل کے سرے کو اس عورت کے سوراخ کے محاذی رکھنا ہے۔ اور دوسرا استمنا بہ یدکہ خصیوں اور عضو تناسل کو اسقدر ہاتھ سے ملیں۔ کہ منی جاری ہو جائے۔ سو یہ زعم چند وجوہات سے فاسد ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ ایسی روایات کتب اہل سنت میں بھی وارد ہوئی ہیں۔ جیساکہ پہلے مذکور ہوا۔ یہاں پر بھی طوالت اور تکرار کی پروانہ کرکے فاضل مصنف کے والد ماجد اور شیخ کی مصنفہ کتاب مسوّٰے کی عبارت نقل کیجاتی ہے باب ما یروی من الرخصۃ فی ترک الوضوء من المذی مالك عن یحیی بن سعید عن سعید بن المسیب انہ سمعہ ورجل یسالہ فقال انی لاجد البلل وانا اصلی فانصرف فقال لہ سعید لو سال الی فخذی ما انصرفت حتی اقضی صلوتی (باب اس رخصت کے بیان میں جو مذی سے ترک وضو میں روایت کیگئی ہے۔ مالک نے یحیی سے روایت کی ہے۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ ایک شخص نے سعید سے سوال کیا کہ میں نماز کی حالتمیں تری دیکھتا ہوں اور نماز کو چھوڑ دیتا ہوں۔ سعید نے اس سے جواب میں کہا کہ اگر میری ران تک بھی وہ تری بہ کر آجائے۔ تو بھی میں نماز کو ختم کئے بغیر نہیں چھوڑتا) اس روایت سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ حالت نماز میں تری کا پایا جانا اور بہکر ران تک اس کا آجانا فساد نماز کا باعث نہیں ہوتا اگر کسی غیر محصل اور ناواقف کو اس سے اشتباہ پیدا ہو۔ اور اس کو خروج مذی پر محمول کرکے اعتراض کر بیٹھے۔ تو فاضل موصوف کو اس سے پیچھا چھڑانا ضرور ہوگا۔ پس جو اسکو جواب دینگے۔ وہی ہمادی

صفحہ ۱۲۸

اعتراض ابوالرب

طرف سے بھی تصور فرمالیں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ روایات میں بللؔ واقع ہوا ہے۔ اور اسکی تعبیر مذی سے کی گئی ہے۔ فاضل مصنف نے جو زعم فرمایا ہے۔ وہ محققین فریقین کی تصریحات کے برخلاف ہے۔ کیونکہ علمائے فریقین نے یہاں پر لفظ بللؔ کو وذی پر محمول فرمایا ہے۔ فاضل موصوف کے والد ماجد نے بھی علمائے فریقین کیموافق لفظ بللؔ کو ان روایات میں خروج وذی پر محمول کیا ہے۔ چنانچہ ان کا قول باب ما مروی من ترک الوضوء من الوذی اس کا کامل ثبوت ہے۔ الغرض مصنف عالی مقام کا یہ کلام اس امر کی صاف دلیل ہے۔ کہ جناب نے روایات کتب احادیث اور اپنے والد گرامی کی عبارت کے معنی اور مطلب کو تحصیل نہیں فرمایا۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ ہم ان تمام امور مذکورہ سے چشم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ مذی کا خارج ہونا ان حرکات متلعبہ اور افعال متقفیہ پر موقوف و منحصر نہیں ہے۔ کیونکہ مذی کبھی تو طول غروبت و تجرد سے اور بعض اوقات ملاعبت کے بغیر ہی محض تذکر و تخیل ہی سے سیلان اور جریان میں آکر خارج ہو جایا کرتی ہے۔ فتح الباری میں فرمایا ہے۔ اما المذی المعہود المتعارف وھو الخارج عند ملاعبۃ الرجل اھلہ لما یجری من اللذۃ او لطول العزوبۃ (مذی معہود و متعارف وہ ہے۔ جو اسوقت خارج ہوتی ہے۔ جبکہ مرد اپنی اہلیہ سے ملاعبت کرتا ہے۔ جیساکہ لذت اور طول غروبت و تجرد سے جاری ہو جایا کرتی ہے) نیز فرمایا ہے فی المطالع وھو ماء رقیق یخرج عند التذکر والملاعبۃ یقال مذی وامذی ومذی وقد لا یحس بخروجہ (مطالع میں ہے۔ کہ وہ ایک رقیق پانی ہے۔ جو تذکر اور ملاعبت کیوقت نکلتا ہے۔ اسکو مذی۔ امذی اور مذی کہتے ہیں۔ بعض وقت اسکا نکلنا معلوم بھی نہیں ہوتا) تعجب ہے کہ باوجودیکہ شیخ المشائخ ہیں۔ مگر مذی کے معنی تحصیل نہیں فرمائے۔ اور اس کے خروج کو ان حرکات کثیرہ پر محمول فرمایا ہے۔ فاعتبروا یا اولی الابصار

قول مصنف تحفہ بعض امامیہ مزید ثواب اور قربت کی نیت سے قبور آئمہ کی طرف منھ کر کے نماز کا پڑھنا جائز رکھتے ہیں۔ حالانکہ پیغمبرؐ نے فرمایا ہے لعن اللہ الیھود والنصاری اتخذوا قبور انبیائھم مساجد انتھی۔ (خدا لعنت کرے یہود و نصاریٰ پر کہ انھوں نے اپنے پیغمبروں کی قبروں کو مساجد بنا لیا ہے)

جواب باصواب مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ وہ محض باطل ہے۔ اسلئے کہ حدیث شریف میں جو قبور کو مسجد بنانے سے نہی اور ممانعت

لفظ بلل پر بحث

خروج مذی کے اسباب

اعتراض مصنف صفحہ ۱۲۵

واقع ہوئی ہے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ قبر دنکی ایسی تعظیم نہ کیجائے۔ کہ انکو اپنا مسجود اور معبود بنالیں اسپر وہ حدیث دلالت کرتی ہے۔ جسکو صاحب مشکوٰۃ نے روایت کیا ہے۔ قال رسول اللہ صلعم اشتد غضب اللہ علیٰ قوم اتخذ وا قبور انبیا ئھم مساجد (خدا کا غضب اس قوم پر شدید اور سخت ہے۔ جنہوں نے اپنے پیغمبرونکی قبروں کو مساجد بنالیا ہے) چنانچہ اکثر مشائخ صوفیہ کو مزارات میں دیکھنے میں آتا ہے۔ کہ زوار زیارت کیوقت قبور مشائخ کو سجدہ کرتے ہیں۔ اس حدیث میں اس قسم کے سجدے کرنیکو منع فرمایا ہے۔ نہ کہ مطلق مسجد بنانیکو۔ اورامامیہ تو قبور آئمہ علیہم السلام کے سجدہ کرنیکو ہرگز ہرگز جائز نہیں رکھتے۔ اور قبر دنکو اپنا مسجود اور معبود نہیں جانتے۔ جو یہ اعتراض کچھ وقعت رکھتا۔ یعنی یہ اعتراض محض بیجا اور بیوجہ ہے بلکہ بعض جائز جانتے ہیں۔ کہ مشاہد مقدسہ میں قبور آئمہ معصومین علیہم من التحیات اکملہا ومن التسلیمات افضلہا کو حالت نماز میں (جبکہ منہ قبلہ کی طرف ہوا کرتا ہے) اپنے منہ کے سامنے رکھیں۔ تاکہ صاحبان قبور فائض النور کی ارواح مقدسہ کی میامن برکات سے انکی نماز قبولیت کے اعلیٰ درجہ پر فائز ہو۔ نیز بموجب مضمون آیۂ وافی ہدایہ ولا تحسبن الذین قتلوا فی سبیل اللہ امواتا بل احیاء عند ربھم یرزقون ان پیشوایان دین مبین کی حیات وممات یکساں ہے پس ان حضرات کی قبور کو پس پشت ڈالنا حسن ادب سے دور اور مصلی کو اس وضع پر نماز بجالانے سے اہتمام واقتدا کے شرف سے مشرف ہونا مطلوب ومنظور ہے پس بموجب حدیث مشہور انما الاعمال بالنیات اس کا یہ عمل مثوبات اخروی کی زیادتی کا موجب ہوگا۔ باوجودیکہ استدلال بھی کامل اور تمام نہیں ہے۔ اسلئے کہ حدیث شریف میں قبور کو مسجد بنانیسے نہی وارد ہوئی ہے۔ اور نہی اخص سے نہی اعم لازم نہیں آتی بالفرض اگر قول مصنف کو مان لیا جاوے۔ کہ قبروں میں نماز درست نہیں۔ تو ہم جواباً کہینگے کہ یہ نہی مقابر منبوشہ (نبش کردہ شدہ) کیلئے ہے۔ جہاں نجاست کا احتمال ہو۔ کیونکہ عدم نجاست کی صورت میں علمائے اہل سنت کی ایک جماعت اسپر متفق ہے۔ کہ مقبرہ میں نماز بلا کراہت جائز ہے۔ قسطلانی شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں۔ قال فی التوشیح ویستثنیٰ مقبرۃ الانبیاء فلا کراھۃ فیہا لان اللہ حرم علی الارض ان تاکل اجسادھم وانھم احیاء فی قبورھم یصلون ولا یشکل بہ حدیث لعن الیھود اتخذ وا قبور انبیائھم مساجد لان اتخاذھا مساجد اخص من بجود الصلوٰۃ فیھما والنھی عن الاعم (توشیح میں کہا ہے۔ اور مقبرۂ انبیا مستثنےٰ ہیں۔ ان میں کسی قسم کی کراہت نہیں ہے۔ اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے ان حضراتؑ کے اجساد شریفہ کا کھانا زمین پر حرام کیا ہے۔ اور وہ اپنی قبروں

میں زندہ ہیں۔ اور نمازیں پڑھتے ہیں۔ اور حدیث لعن الیہود اتخذ وا قبور انبیائہم مساجد میں
کوئی اشکال نہیں ہے۔ کیونکہ انکو مساجد بنا ماان کے اندر محض نماز پڑھنے سے اخص ہے۔ اور اخص
کی نہی سے اعم کی نہی لازم نہیں آتی) نیز حدیث کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے ورأی عمر انس
بن مالك يصلی عند قبر فقال القبر القبر ولم يأمره بالاعادة لے لم يامر عمر انسا باعادته
صلاته تلك فدل على الجواز لكن مع الكراهة لكونه صلى بجانبه ولو كان بينهما حائل وهذا
مذهب الشافعية اذ لاكراهة مع الفرش على النجاسة مطلقا كما قاله القاضی حسين وقال ابن
الرفعة الذی دل عليه كلام القاضی ان الكراهة لحرمة الميت امالو وقف بين القبور بحيث
لا يكون تحته ميت ولا نجاسة فلا كراهة الا فی المنبوشة فلا يصح الصلوة فيها (اور حضرت
عمر نے انس بن مالک کو ایک قبر کے پاس نماز پڑھتے دیکھا۔ فرمایا۔ قبر ہے قبر ہے۔ اور یہ حکم نہیں دیا
کہ اس نماز کا اعادہ کرو یعنی عمر نے انس کو یہ حکم نہیں دیا کہ اس نماز کا اعادہ کرو پس یہ نماز کے جائز
ہونیکی دلیل ہے لیکن بہ کراہت۔ اسلئے کہ اس نے قبر کے ایک طرف میں نماز پڑہی تھی۔ اور اگر ان دونوں
میں کوئی چیز حائل ہوتی۔ تو کراہت نہوتی۔ اور یہ شافعیہ کا مذہب ہے۔ کیونکہ اگر نجاست پر فرش
موجود ہو۔ تو مطلقاً کسی قسم کی کراہت نہیں ہے جیسا کہ قاضی حسین کا قول ہے۔ اور ابن رفعہ نے کہا
ہے۔ کہ قاضی کا کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ کراہت میت کی حرمت کی وجہ سے ہے۔ لیکن
اگر قبروں کے درمیان اسطرح قیام کیا جائے۔ کہ اسکے نیچے نہ تو کوئی میت ہو۔ اور نہ کوئی نجاست
تو کسی قسم کی کراہت نہیں۔ سوا منبوشہ قبروں کے کہ ان میں نماز صحیح نہیں ہے) نیز فرمایا ہے کانت
الیهود والنصاری یسجدون قبور انبیائهم ويجعلونها قبلة ويتوجهون فی الصلوة نحوها فقد
اتخذوها اوثانا فلذلك لعنهم ومنع المسلمين عن مثل ذلك امامن اتخذ مسجداً فی جوار صالح
اوصلى فی مقبرة وقصد بهذا الاستظهار بروحه او وصول اثر ما من آثار عبادته اليه لا للتعظيم
له والتوجه نحوه فلا حرج عليه الا ترى ان مرقد اسماعيل عليه الصلوة فی المسجد الحرام عند
الحطيم ثم ان ذلك المسجد افضل مكان يتحرى المصلى لصلوته والنهی عن الصلوة فی المقابر
يختص بالمقابر المنبوشة لما فيها النجاسة (یہود اور نصاریٰ اپنے پیغمبرونکی قبرونکو سجدہ کرتے تھے
اور انکو قبلہ بناتے تھے۔ اور نمازیں انکی طرف منھ کرتے تھے پس انھوں نے ان قبروں کو بت بنا
رکھا تھا۔ اسی لئے حضرت نے انپر لعنت فرمائی۔ اور مسلمانوں کو ایسا کرنیسے منع فرمایا۔ لیکن اگر
کوئی شخص کسی صالح اور نیکوکار کے ہمسایہ میں مسجد بنائے۔ یا کسی مقبرہ میں نماز پڑھے۔ اور اس سے

نماز برقبور شرعی ممنوع ہے

صفحہ ۱۲۶

یہود و نصاریٰ قبر و نکو سجدہ کرتے تھے

اسکا مقصود یہ ہو۔ کہ اسکی روح سے مدد طلب کرے یا یہ کہ اسکی عبادت کا کچھ اثر اس کو پہنچے نہ کہ اس کی تعظیم کرنا اور اسکی طرف متوجہ ہونا مقصود ہو۔ اس حالت میں اسکے لئے کسی قسم کا حرج اور تنگی نہیں ہے۔ کیا تو نے نہیں دیکھا کہ حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کا مرقد مطہر مسجد الحرام میں حطیم کے پاس ہے۔ پھر یہ مسجد (کعبہ) سب مسجدوں سے افضل ہے۔ جنکو مصلی اپنی نماز کیلئے پسند کرے۔ اور مقابر میں نماز پڑھنے سے جو ممانعت کیگئی ہے۔ وہ قبور منبوشہ سے مخصوص ہے۔ کیونکہ انمیں نجاست ہوتی ہے) نیز محقق شریف قدس سرہٗ نے اس حدیث کے ضمن میں جو مسلم نے جندب سے روایت کی ہے۔ قال سمعت النبی صلعم یقول الا وان من کان قبلکم کانوا یتخذون قبور انبیائہم وصالحیہم مساجد الا فلا تتخذ وا القبور مساجد انی انہاکم من ذلک (راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ آنحضرت صلعم فرماتے تھے۔ آگاہ ہو۔ اے لوگو! جو لوگ تم سے پیشتر تھے۔ وہ اپنے پیغمبروں اور نیکوکاروں کی قبروں کو مسجدیں بناتے تھے۔ آگاہ ہو۔ تم (اے مسلمانو) قبرونکو مساجد نہ بنانا۔ میں تم کو اس سے منع کرتا ہوں) شرح مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ اختلف فی الصلوٰۃ فی المقبرۃ فکرھہا جماعۃ وان کانت التربۃ طاھرۃ وان کانت نظیفۃ واحتجوا بھذا الحدیث وقیل بجوازھا فیہا وتاویل الحدیث ان الغالب من حال المقبرۃ اختلاط تربتہا بصدید الموتی ونحوھا ونحوھا والنھی لنجاسۃ المکان فان کان طاھرا فلا باءس انتہیٰ (مقبرے میں نماز پڑھنے کے بارے میں علماء کا اختلاف ہے۔ ایک جماعت مکروہ جانتی ہے۔ خواہ اسکی مٹی طاہر اور پاک وپاکیزہ ہو۔ اور ان علماء نے اپنے اس قول پر اس حدیث سے احتجاج کیا ہے۔ اور بعض علماء مقبرہ میں جواز نماز کے قائل ہیں۔ اور اس حدیث کی یہ تاویل کی ہے۔ کہ اکثر مقبرے کی یہ حالت ہوتی ہے۔ کہ اسکی مٹی میں مردوں کی آلائش وغیرہ وغیرہ نجس چیزیں مخلوط ہوتی ہیں۔ اور نہی جو اس حدیث میں وارد ہے۔ وہ اسجگہ کی نجاست کیوجہ سے ہے۔ اگر جگہ پاک ہو تو اس میں نماز پڑھنے کا کوئی ڈر نہیں ہے) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں۔ آیات اور احادیث سے یہ بات ثابت ہوچکی ہے۔ کہ روح باقی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہے۔ کہ وہ زائروں اور ان کے حالات سے واقف اور خبردار رہتی ہے۔ اور یہ بھی ثابت ہے۔ کہ کاملین کی روحوں کو وہی قربت ومنزلت بارگاہ الہٰی میں حاصل ہے جیسی زندگی کی حالت میں حاصل تھی۔ یا اس سے بھی زیادہ تر۔ اور اولیاء اللہ کو عالم اکوان میں کرامات اور تصرفات حاصل ہیں اور وہ فقط انکی ارواح ہی کیلئے ہے۔ اور روحیں باقی ہیں۔ اور متصرف حقیقی خدائے عزوجل ہے۔ اور سب کچھ اسکے تصرف اور قبضہ قدرت میں

ہے۔ اور یہ لوگ اپنی زندگی میں بھی اور مرنیکے بعد بھی جلال حق میں فانی ہیں پس اگر کسی شخص کو دوستان حق میں سے کسی کی وساطت اور اس مرتبے کے ذریعہ سے جو خدا کے نزدیک اس کو اسی طرح حاصل ہو جیسا کہ زندگی میں تھا۔ کوئی خیر و نیکی حاصل ہو جائے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ اور موت اور زندگی دونو حالتوں میں خدائے جل جلالہٗ و عم نوالہٗ کو فعل و تصرف کا حق حاصل ہے۔ اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے جس سے دونو حالتوں میں فرق ہو جائے۔ اور اسپر کوئی دلیل شرعی بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ شیخ ابن حجر ہیثمی مکی نے حدیث لعن اللہ الیہود والنصاریٰ اتخذ وا قبور انبیا ئھم مساجد کی شرح میں بیان کیا ہے۔ کہ یہ لعنت اس صورت میں ہے۔ کہ قبر کے پہلو میں نماز پڑہنا اسکی تعظیم کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ یہ امر بالاتفاق ممنوع ہے۔ لیکن کسی پیغمبر یا شخص صالح کے ہمسایہ میں مسجد بنانا اور اسکی قبر کے نزدیک نماز پڑہنا جبکہ قبر کی تعظیم اور اس کی قبر کی جانب توجہ کرنیکے قصد سے نہ ہو۔ بلکہ نیت یہ ہو۔ کہ اس سے مدد حاصل ہو۔ تاکہ اس روح پاک کی مجاورت اور قرب کی برکت سے عبادت کا ثواب کامل ہو جائے۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

مناوی نے شرح جامع صغیر میں حدیث[٭] لا تجلسوا علی القبر و لا تصلوا الیہا کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قال ابن حجر و ذلک یتناول الصلوۃ علے القبر او الیہ او بین القبرین و فی البخاری عن عمر ما یدل علے ان النھی عن ذلک لا یقتضی فساد الصلوۃ (ابن حجر نے کہا ہے۔ کہ قبر پر یا قبر کی طرف یا دو قبروں کے درمیان نماز پڑہنا سب اس میں داخل ہے۔ اور بخاری میں عمر سے روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ نماز ظہر و عصر کو اور اسی طرح مغرب و عشا کو بلا کسی عذر اور بغیر سفر کے جمع کرتے اور ملا کر پڑہنا جائز جانتے ہیں جو نص فرقانی کیخلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے حافظوا علے الصلوات و الصلوۃ الوسطےٰ ان الصلوۃ کانت علے المومنین کتابا موقوتا (نمازوں کی اور نماز وسطےٰ کی حفاظت کرو۔ تحقیق کہ نماز مومنین پر واجب وقتی ہے) نیز ان کے نزدیک مستحب ہے۔ کہ امام مہدیؑ کے خروج کے انتظار کیلئے چاروں نمازوں ظہر و عصر اور مغرب و عشار کو باہم متصل کرکے ادا کریں۔ انتہیٰ کلامہ

جواب باصواب یہ مسئلہ علمائے امامیہ کے نزدیک اختلافی ہے۔ بعض علما، مثلاً شیخ مفیدؒ اور شیخ ابو جعفر طوسیؒ کا قول یہ ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین کا جواز عذر و اضطرار کی حالت سے مخصوص ہے۔ عدم عذر کی حالت میں جائز

[٭] تم قبروں پر نہ بیٹھو اور انکی طرف نماز نہ پڑھو۔ ۱۲

صفحہ ۱۲۶

جمع بین الصلوتین پر اعتراض

مراد اس باب میں بخاری کی روایت ہے وہ فساد نماز کا موجب نہیں ہے

نہیں۔ اور سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور تمام متاخرین قائل ہیں۔ کہ جمع یعنی دو دو نمازوں کا ملا کر پڑھنا بلا عذر مطلقاً جائز ہے۔ اور ہر ایک نماز کو اسکی فضیلت کیوقت میں پڑھنا افضل ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے۔ جزم الشهيد في الذكرى باستحباب التفريق بين الفرضين واحتج عليه بانه معلوم من حال النبي صلعم ثم قال وبالجملة لما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مطلقا علم منه استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى الشہید علیہ الرحمہ نے کتاب ذکریٰ میں جزم فرمایا ہے۔ کہ دونو فرضوں میں تفریق کرنا یعنی جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور اس پر دلیل یہ دی ہے۔ کہ معلوم ہے۔ کہ آنحضرت صلعم ایسا ہی عمل فرماتے تھے بعد ازاں فرمایا۔ الحاصل جیسا کہ مذہب امامیہ سے معلوم ہوا ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین مطلقاً جائز ہے۔ اسی طرح اس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ان دونو کو جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور نصوص اور علما کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں) پس امامیہ کے نزدیک جمع بین الصلوتین ترک افضل اور عدم جواز میں مردود ہے۔ یعنی بعض کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں۔ اور بعض کے نزدیک بلا عذر جائز ہے۔ مگر ترک افضل ہے۔ اور علمائے عامہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہے۔ جیسا کہ عنقریب مذکور ہوگا۔ دونو نمازوں کو باہم جمع کرنیکے جواز میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔ نزاع صرف اس امر میں ہے۔ کہ عذر کے بغیر بھی جمع کر سکتے ہیں۔ یا اس کا جواز محض عذر کی صورت میں ہے۔ اکثر عامہ دوسری شق کے قائل ہیں۔ اور اکثر امامیہ نے شق اول کو اختیار کیا ہے۔ اور دونو اس باب میں کتاب و سنت اور اصحاب عظام کے عمل اور اہلبیت کرام علیہم السلام کی روایات کو سنداً پیش کرتے ہیں۔ صاحب رسالہ غایۃ الاعذار جو اہل سنت کے اعاظم علماء اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ سے ہیں۔ رسالہ غاية الاعذار في جواز الجمع في الحضر بلا خوف ولا مطر بشواهد السمع البصر میں فرماتے ہیں دلیل جواز الجمع بينهما قوله تعالى والله يقدر الليل والنهار علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرؤا ما تيسر منه وقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فان دلوك الشمس هو زوالها وقت للعصرين وغسق الليل وهو سواده وقت للعشائين وقرآن الفجر هو صلوة الصبح وقوله تعالى اقم الصلوة طرفي النهار وزلفا من الليل فالطرف الاول للنهار وهو وقت الصبح والطرف الثاني المساء وهو بعد الزوال الى الغروب وقت للعصرين وزلفا من الليل وقت للعشائين۔ اس کلام کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے۔ کہ دونو نمازوں کو جمع کرنیکے جواز کی چند دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ کہ خدا فرماتا

جمع کا اثبات علمائے اہل سنت کے اقوال

صفحہ ۱۲۸

ہے۔ اور یہ لوگ اپنی زندگی میں بھی اور مرنیکے بعد بھی جلال حق میں فانی ہیں پس اگر کسی شخص کو دوستان حق میں سے کسی کی وساطت اور اس مرتبے کے ذریعہ سے جو خدا کے نزدیک اس کو اسی طرح حاصل ہو جیسا کہ زندگی میں تھا۔ کوئی خیر و نیکی حاصل ہو جائے۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ اور موت اور زندگی دونو حالتوں میں خدائے جل جلالہ وعم نوالہ کو فعل و تصرف کا حق حاصل ہی ہے۔ اور کوئی چیز ایسی نہیں ہے۔ جس سے دونو حالتوں میں فرق ہو جائے۔ اور اسپر کوئی دلیل شرعی بھی دیکھنے میں نہیں آئی۔ شیخ ابن حجر ہیثمی مکی نے حدیث لعن اللہ الیھود والنصاریٰ اتخذ وا قبور انبیا ئھم مساجد کی شرح میں بیان کیا ہے۔ کہ یہ لعنت اس صورت میں ہے۔ کہ قبر کے پہلو میں نماز پڑہنا اسکی تعظیم کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ یہ امر بالاتفاق ممنوع ہے۔ لیکن کسی پیغمبر یا شخص صالح کے ہمسایہ میں مسجد بنانا اور اسکی قبر کے نزدیک نماز پڑہنا جبکہ قبر کی تعظیم اور اس کی قبر کی جانب توجہ کرنیکے قصد سے نہ ہو۔ بلکہ نیت یہ ہو۔ کہ اس سے مدد حاصل ہو۔ تاکہ اس روحِ پاک کی مجاورت اور قرب کی برکت سے عبادت کا ثواب کامل ہو جائے۔ تو اس میں کچھ حرج نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

مناوی نے شرح جامع صغیر میں حدیث لاتجلسوا علی القبر ولا تصلوا الیھا کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے قال ابن حجر وذلك یتناول الصلوۃ علی القبر او الیہ او بین القبرین وفی البخاری عن عمر ما یدل علی ان النھی عن ذلك لا یقتضی فساد الصلوۃ (ابن حجر نے کہا ہے۔ کہ قبر پر یا قبر کی طرف یا دو قبروں کے درمیان نماز پڑہنا سب اس میں داخل ہے۔ اور بخاری میں عمر سے روایت ہے جو اس پر دلالت کرتی ہے

قول مصنف تحفہ　نیز یہ لوگ نماز ظہر و عصر کو اور اسی طرح مغرب و عشا کو بلا کسی عذر اور بغیر سفر کے جمع کرتے اور ملا کر پڑہنا جائز جانتے ہیں جو نص فرقانی کیخلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے حافظوا علی الصلوات والصلوۃ الوسطیٰ ان الصلوۃ کانت علی المومنین کتابا موقوتا (نمازونکی اور نماز وسطےٰ کی حفاظت کرو تحقیق کہ نماز مومنین پر واجب وقتی ہے) نیز ان کے نزدیک مستحب ہے۔ کہ امام مہدیؑ کے خروج کے انتظار کیلیئے چاروں نمازوں ظہر و عصر اور مغرب و عشار کو باہم متصل کرکے ادا کریں۔ انتہیٰ کلامہ

جواب باصواب　یہ مسئلہ علمائے امامیہ کے نزدیک اختلافی ہے۔ بعض علمار مثلاً شیخ مفیدؒ اور شیخ ابو جعفر طوسیؒ کا قول یہ ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین کا جواز عذر و اضطرار کی حالت سے مخصوص ہے۔ عدم عذر کی حالت میں جائز

صفحہ ۱۲۶

جمع بین الصلوتین پر اعتراض

ف۔ تم قبروں پر نہ بیٹھو اور انکی طرف نماز نہ پڑہو۔ ۱۲

نہیں۔ اور سیّد مرتضیٰ علم الہدیٰ اور تمام متاخرین قائل ہیں۔ کہ جمع یعنی دو دو نمازوں کا ملا کر پڑھنا بلا عذر مطلقاً جائز ہے۔ اور ہر ایک نماز کو اسکی فضیلت کیوقت میں پڑھنا افضل ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے۔ جزم الشهيد فى الذكرى باستحباب التفريق بين الفرضين واحتج عليه بانه معلوم من حال النبى صلعم ثم قال وبالجملة لما علم من مذهب الامامية جواز الجمع بين الصلوتين مطلقا علم منه استحباب التفريق بينهما بشهادة النصوص والمصنفات بذلك انتهى (شہید علیہ الرحمہ نے کتاب ذکریٰ میں جزم فرمایا ہے۔ کہ دونو فرضوں میں تفریق کرنا یعنی جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور اس پر دلیل یہ دی ہے۔ کہ معلوم ہے۔ کہ آنحضرت صلعم ایسا ہی عمل فرماتے تھے بعد ازاں فرمایا۔ المختصر جیسا کہ مذہب امامیہ سے معلوم ہوا ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین مطلقاً جائز ہے۔ اسی طرح اس سے یہ معلوم ہوا ہے کہ ان دونو کو جدا جدا پڑھنا مستحب ہے۔ اور نصوص اور علما کی تصنیفات اس پر شاہد ہیں) پس امامیہ کے نزدیک جمع بین الصلوتین ترک افضل اور عدم جواز میں مردود ہے۔ یعنی بعض کے نزدیک بلا عذر جائز نہیں۔ اور بعض کے نزدیک بلا عذر جائز ہے۔ مگر ترک افضل ہے۔ اور علمائے عامہ میں بھی اس مسئلہ میں اختلاف واقع ہے۔ جیسا کہ عنقریب مذکور ہوگا۔ دونو نمازوں کو باہم جمع کرنیکے جواز میں تمام اہل اسلام کا اجماع ہے۔ نزاع صرف اس امر میں ہے۔ کہ عذر کے بغیر بھی جمع کر سکتے ہیں۔ یا اس کا جواز محض عذر کی صورت میں ہے۔ اکثر عامہ دوسری شق کے قائل ہیں۔ اور اکثر امامیہ نے شق اوّل کو اختیار کیا ہے۔ اور دونو اس باب میں کتاب و سنت اور اصحاب عظام کے عمل اور اہلبیت کرام علیہم السلام کی روایات کو سنداً پیش کرتے ہیں۔ صاحب رسالہ غاية الاعذار جو اہل سنت کے اعاظم علماء اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ سے ہیں۔ رسالہ غاية الاعذار فى جواز الجمع فى الحضر بلا خوف ولا مطر بشواهد السمع والبصر میں فرماتے ہیں دليل جواز الجمع بينهما قوله تعالىٰ والله يقدر الليل والنهار علم ان لن تحصوه فتاب عليكم فاقرءوا ما تيسر منه وقوله تعالىٰ اقم الصلوٰة لدلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر فان دلوك الشمس هو زوالها وقت للعصرين وغسق الليل وهو سواده وقت للعشائين وقرآن الفجر هو صلوٰة الصبح وقوله تعالى اقم الصلوٰة طرفى النهار وزلفا من الليل فالطرف الاول للنهار وهو وقت الصبح والطرف الثانى المساء وهو بعد الزوال الى الغروب وقت للعصرين وزلفا من الليل وقت للعشائين۔ اس کلام کا ترجمہ اور توضیح یہ ہے۔ کہ دونو نمازوں کو جمع کرنیکے جواز کی چند دلیلیں ہیں۔ ایک دلیل تو خدا تعالیٰ کا یہ قول ہے۔ کہ خدا فرماتا

جمع کے باب میں علمائے اہل سنت کے اقوال

صفحہ ۱۲۸

ہے۔ واللہ یقدر اللیل والنہار علم ان لن تحصوہ فتاب علیکم فاقرءوا ماتیسر منہ یعنی خدا تعالیٰ شب و روز کو مقدر فرماتا ہے۔ اور انکی ساعات کی مقداروں کو واقعی طور پر اس سبحانہ وتعالےٰ کے سوا اور کوئی نہیں جانتا۔ چونکہ رات اور دن اللہ تعالیٰ کی عظیم الشان نعمتیں ہیں۔ بندہ کیلئے لازم اور ضروری ہے۔ کہ ان نعمات جلیلہ کی ساعات شب و روز میں اپنے تمام وقتوں کو اس منعم حقیقی کے ذکر سے معمور رکھے۔ اور کسی ساعت میں اس جل شانہ کے ذکر اور یاد سے غافل نہ ہو۔ لیکن چونکہ خدا تعالیٰ نے جان لیا کہ تم اے میرے بندو! ان وقتوں کا احصا نہیں کر سکتے۔ اور ان تمام ساعات میں وظائف عبادات کا بجا لانا اور ادائے صلوۃ کرنا تمھارے امکان و مقدور میں نہیں ہے۔ اور تم انکی استطاعت نہیں رکھتے۔ اس لئے کمال مہربانی و احسان کی راہ سے تمھاری توبہ کو قبول فرمایا۔ اور رخصت دی کہ جسقدر نماز تم کو میسر ہو سکے۔ پڑھو۔ اور جن وقتوں میں کہ اس کا بجا لانا تمھارے امکان و مقدور میں ہو۔ اسکو ادا کرو۔ اور کوئی وقت دوسرے وقت سے اولیٰ نہیں ہے۔ اسلئے بعض وقتوں کو جن میں تحویل احوال کے بارے میں اس حق سبحانہ و تعالیٰ کا قدرت کا ظہور اور وقتوں سے ظاہر تر اور بڑھکر ہے۔ اسکی ادائیگی کیلئے مقرر فرمایا۔ اور وہ رات دن میں تین وقت ہیں۔ جو پانچ وقتوں کے جامع ہیں۔ اسکی تشریح یوں ہو سکتی ہے۔ کہ اس عالم کے احوال میں ہر چیز کے تین مرتبے ہیں اول حدوث اور عالم وجود میں دخول کا مرتبہ ہے جس کی ابتدا مثلاً تولّد انسان کے شروع سے ہے۔ اس کی نشو و نما کے آخر تک۔ اور اسکی انتہا وقوف (ٹھیرنا) ہے۔ اور وہ اس چیز کے اپنی صفت کمال پر ظہور زیادت و نقصان کیساتھ باقی رہنے کی مدّت ہے۔ اور دوسرا مرتبہ ظہور کا زمانہ ہے اجل مقدر کے زمانۂ حلول تک۔ اور یہ مرتبہ دوم بھی منقسم ہے مرتبہ اول وہ زمانہ ہے جس میں نقصان ظاہر نہ ہو۔ اور اس کو سنِ کہولت (ادھیڑ پن) کہتے ہیں۔ مرتبہ دوم وہ زمانہ ہے۔ جس میں ظہور نقصان کو دخل ہو۔ اس کو سنِ شیخوخت کہتے ہیں۔ عمر کے آخر تک۔ تیسرا مرتبہ حلول اجل کا زمانہ ہے۔ یہ بھی دو مرتبے یا درجے رکھتا ہے۔ اوّل حلول اجل کا زمانہ ہے۔ کہ ابھی اسکے آثار موت کے بعد باقی ہوں دوسرا وہ زمانہ ہے۔ کہ اسکے آثار زائل اور محو ہو جائیں۔ اور کوئی چیز اور کچھ اثر اس کا باقی نہ رہے اور یہ تینوں مراتب تمام حوادث عالم کو حاصل ہوتے ہیں خواہ انسان اور دیگر حیوانات ہوں۔ یا ان کے سوا اور اشیائے عالم۔ اور آفتاب کو اسکے طلوع و غروب کی وجہ سے ہر روز یہ تینوں مراتب حاصل ہوتے ہیں۔ کیونکہ جب اُفق شرقی سے طلوع کرتا ہے۔ تو اس وقت اس کا حال اس بچے سے مشابہ ہوتا ہے۔ جو ابھی پیدا ہوا ہے۔ بعد ازاں لحظہ بہ لحظہ جوں جوں چڑھتا اور اونچا ہوتا جاتا

ہے۔ اسکی روشنی تیز اور اسکی حرارت سخت ہوتی جاتی ہے۔ یہانتک وسط آسمان میں پہنچتا ہے۔ یہاں پہنچ کر ذرا توقف کرتا ہے۔ اسکے بعد پھر منحدر ہوتا ہے۔ اور نیچے کی طرف مائل ہو جاتا ہے۔ اور خفی نقصانات میں ظہور پذیر ہوتے ہیں۔ اور بتدریج نقصانات جلی ظاہر ہو جاتے ہیں۔ پس روشنی کمزور حرارت کم۔ اور انحطاط اور پستی زیادہ تر ہو جاتی ہے۔ یہانتک کہ افق غربی پر پہنچ جاتا ہے۔ اور جب غروب ہو جاتا ہے۔ تو اسکے بعض آثار افق میں باقی رہتے ہیں۔ اور وہ شفق ہے۔ اور تھوڑی دیر کے بعد وہ اثر یعنی رہ شفق بھی محو او متلاشی ہو جاتی ہے اور ایسی حالت رونما ہوتی ہے کہ گویا آفتاب کبھی عالم میں موجود نہ تھا۔ جبکہ یہ تین حالتیں آفتاب پر طاری ہوتی ہیں۔ اور یہ سب امور تخمینی ہیں۔ کہ اس حق تعالیٰ کے سوا اسکو ان حالات میں سے کسی ایک حال سے دوسرے حال کی طرف تحویل اور تبدیل کرنے پر قادر نہیں ہے۔ اس لئے اُس حق سبحانہ نے ایک حال سے دوسرے حال میں تحویل کرنیکے وقت میں ایک نماز فرض کی ہے۔ پس آفتاب کے طلوع کے قریب آنیکے وقت اندھیرا گیا۔ اور روشنی آئی۔ اور نیند جو موت کی بہن ہے زائل ہوئی۔ اور بیداری جو زندگی کے مشابہ ہے۔ حاصل ہوئی ان نعمات عظیمہ کے حصول کا شکریہ ادا کرنیکی غرض سے ایک نماز کو فرض کیا۔ کہ وہ نماز فجر ہے۔ اور جب آفتاب چڑھتے چڑھتے حدِ ارتفاع کو پہنچ جاتا ہے۔ اور پھر اسمیں آثار انحطاط ظاہر ہو جاتے ہیں اس وقت نماز ظہر کو فرض کیا۔ تاکہ اسکے ذریعہ اس خالق متعال کی تعظیم بجالائیں۔ جو ہر وقت اور ہر آن ایک حال میں ہے۔ اور ایک حال سے دوسرے حال میں تبدیل ہونیسے پاک اور منزّہ ہے۔ اور اجرام علویہ و سفلیہ کو ایک ضد سے دوسری ضد کی طرف منقلب کرنے پر قادر و توانا ہے۔ اور جو یہ قدرت رکھتا ہے۔ کہ آفتاب کو جو اجرام علویہ میں سب سے اشرف و اعلیٰ ہے۔ غایت ارتفاع و بلندی پر پہنچا کر درجہ استعلا سے درجہ انحطاط کی طرف تحویل کر دیا اور اس کا یہ حال بالکل انسان کے حال سے مشابہت رکھتا ہے۔ کہ اس میں جوانی کے بعد انحطاط ہونے لگتا ہے۔ اور کہولت کا سن شروع ہوتا ہے۔ جو نقصان خفی ہے۔ اور اسکی انتہا نقصان جلی کا حلول ہے۔ آخر عمر تک۔ اور جب آفتاب غروب ہو جاتا ہے۔ تو اس کا یہ حال بعینہ ایسا ہے جیسے انسان پر موت طاری ہوتی ہے۔ غروب کے تھوڑی دیر بعد شفق اور دیگر آثار سب محو اور مضمحل ہو جاتے ہیں۔ اس وقت میں عشائین کی نماز کو فرض کیا۔ چونکہ نقصان خفی اور نقصان جلی کے ظہور کا زمانہ باہم دیگر ملاصق اور ملا جلا ہوا ہے۔ ظہرین کے وقت کو بھی باہم ملتصق اور ملا جلا ہوا کیا ہے۔ اسی طرح چونکہ حالت غروب کے بعد ہی اسکے آثار کے محو اور متلاشی ہونیکی حالت طاری ہو جاتی ہے۔ اور دونوں ایکدوسرے کے نزدیک ہیں۔ نماز مغرب و نماز

عشاء کو بھی ساتھ ساتھ فرض فرمایا ہے۔ اور دلیل کی ایک صورت قول حق سبحانہ وتعالیٰ ہے۔ کہ خدا فرماتا ہے اقم الصلوۃ لدلوك الشمس الی غسق اللیل وقرآن الفجر یعنی برپا رکھ اور قائم کر۔ اور بجالا نماز کو دلوکِ آفتاب کی ابتدا سے تاریکی شب کی انتہا تک۔ اور دلوکِ آفتاب سے مراد دائرۂ نصف النہار سے اس کا زوال ہے۔ اور غسق لیل سے رات کی تاریکی مراد ہے۔ اور مفسرین کی ایک جماعت نے اس سے نصف شب یعنی آدہی رات مراد لی ہے جیسا کہ امامیہ کا مختار اور معمول ہے۔ اور لفظ لدلوك میں لام تاقیت (تعیین وقت) کیواسطے ہے جیسے قول لخمس خلون میں خمس پر لام تاقیت ہی۔ اور الیٰ انتہائے غایت کیواسطے ہے۔ پس وقت زوال آفتاب سے لیکر نصف شب تک ممتد و دراز ہوا۔ اور بالاجماع ان نمازوں کے بجالانیسے یہ مراد نہیں ہے۔ کہ اس تمام وقت میں انکو بجا لائیں۔ کیونکہ ان چار نمازوں کی ادائیگی کے لیئے اسوقت مذکور کا کچھہ حصہ ہی کافی ہے۔ پس لامحالہ اس سے ان نمازوں کے وقت کی وسعت مراد ہے۔ یعنی اسوقت کا ہرایک حصہ بر سبیل وجوب انکی ادائیگی کی صلاحیت رکھتا ہے۔ اور مصلی کو اختیار ہے۔ کہ اس زمان محدود کے جس حصہ میں چاہے نماز کو ادا کرے۔ اور نمازونکی ترتیب آنحضرت علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام کے فعل سے اخذ کی گئی ہے جو مثل بیان کرینگے ہے۔ پس ظاہر ہوا کہ ظہرین کا وقت زوال آفتاب سے غروب تک اور عشائین کا وقت غروب آفتاب سے سیاہی شب یا نصف شب تک ہی جیسا کہ بعض مفسرین کا قول ہے۔ اور امامیہ نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ پھر حق تعالیٰ نے فرمایا کہ قائم کر قرآن صبح یعنی نماز صبح کو۔ اور اس آیت میں نماز صبح کو جو لفظ قرآن سے تعبیر فرمایا ہے۔ یہ مجازاً ہے۔ اور کل کو اس کے بعض اجزا کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ تاکہ یہ ثابت ہوجائے۔ کہ گویا جزء عین کل ہے۔ اور وہ اس جزء کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔ نماز کو رکوع، سجود اور قنوت کے نام سے بھی موسوم کیا گیا ہے۔ اور یہاں نماز صبح کو لفظ قرآن سے تعبیر فرمایا ہے۔ تاکہ وہ اس امر پر دلالت کرے۔ کہ نماز صبح میں اور نمازوں کی نسبت قرآن کا زیادہ تر پڑہنا درکار ہے۔ اسی وجہ سے سنت ہے۔ کہ صبح کی نماز میں بڑی بڑی سورتیں پڑہیں۔

اور ان میں سے ایک دلیل یہ قول سبحانہ وتعالیٰ ہے واقم الصلوۃ طرفی النہار وزلفاً من اللیل یعنی قائم کر اور بجالا نماز کو دن کے دونو کناروں میں۔ اور وہ دو کنارے مغرب اور صبح ہیں اور قرب الہی یعنی نماز کو رات کے بعض حصہ میں قائم کر۔ یا نماز کو رات سے قریب ہونیوالی ساعت میں قائم کر۔ اور علماء کی ایک جماعت کثیر نے بیان کیا ہے۔ کہ اس آیہ کریمہ میں دن کی دونو طرفوں

دلائل قرآنی در تعیین اوقات صفحہ ۱۳۰ دلیل اول

دلیل دوم

میں نماز کے قائم کرنے سے مراد صبح، ظہر اور عصر کی نماز ہے۔ کیونکہ نماز صبح دن کی طرف اوّل میں واقع ہوتی ہے۔ اور نماز ظہر و عصر دن کی دوسری طرف ہیں۔ اور زلفًا من اللیل سے نماز شام و خفتن (مغرب و عشاء) مراد ہے۔ اور تقریب (استدلال) آیۂ اول کے موافق ہے۔ صاحب رسالہ مذکور اس عبارت کے بعد یوں رقمطراز ہے وفی معنی الآیۃ ما روی عبد الرزاق عن ابن جریج عن عطا قال لا یفوت صلوۃ الظہر والعصر حتی اللیل ولا یفوت صلوۃ اللیل المغرب والعشاء حتی النہار ولا یفوت صلوۃ الصبح حتی تطلع الشمس وکان یقول ابن جریج بذلک وروی عبد الرزاق عن ابن جریج عن طاؤس مثلہ ولجواز الجمع بین العصرین والعشائین اجماعًا بالنسک وامابالسفر وامابالاعم من ذلک لما یاتی مفصلا واتفاقہم علی ان المجموع مؤداۃ وان الجامع مؤد للصلوۃ فی وقتہا۔ (اور اس آیت کے معنی میں جو عبد الرزاق نے ابن جریج سے اور اس نے عطا سے روایت کی ہے۔ وہ یہ ہے کہ راوی کہتا ہے۔ کہ نماز ظہر و عصر رات تک فوت نہیں ہوتی (قضا نہیں ہوتی) اور رات کی نماز یعنی مغرب و عشاء کی نماز دن تک فوت نہیں ہوتی۔ اور صبح کی نماز سورج نکلنے تک فوت نہیں ہوتی۔ اور ابن جریج اس کو کہا کرتا تھا۔ اور عبد الرزاق نے ابن جریج سے اور اس نے عطا سے ایسا ہی روایت کیا ہے۔ اور ظہرین اور عشائین یعنی ظہر و عصر اور مغرب و عشاء کی نمازوں کو جمع کرنیکا جواز اجماعی ہے۔ خواہ حج میں ہو یا سفر میں یا اس سے عام حالات میں جیسا کہ مفصل بیان کیا جائیگا۔ اور سب علماء کا اس امر پر اتفاق ہے کہ مجموعہ یعنی جمع کی ہوئی نمازیں ادا ہیں اور دو دو نمازوں کو جمع کرنیوالا شخص نماز کو اسکے وقت میں ادا کرتا ہے)

لیکن جو احادیث کہ جمع بین الصلوتین کے جواز پر دلالت کرتی ہیں۔ انکے طریقوں کو اس مقام میں بہ تفصیل ذکر کرنا اس کتاب کے سیاق سے خارج ہے۔ اور جو احادیث بطریق امامیہ آئمۂ اہلبیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ وہ کتب امامیہ میں بہ تفصیل تمام مذکور ہیں۔ یہاں پر چند احادیث کے ذکر پر اکتفا کیجاتی ہے منجملہ ان کے شیخ ابو جعفر طوسیؒ نے کتاب تہذیب الاحکام میں اپنی سند کیساتھ زرارہ سے جناب امام ابو عبد اللہ جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ بالناس الظہر والعصر حین زالت الشمس فی جماعۃ من غیر علۃ وصلی بہم المغرب والعشاء الآخرۃ قبل ان یغیب الشفق من غیر علۃ فی جماعۃ وانما فعل ذلک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ لیتسع الوقت علی امتہ (رسول خدا صلعم نے

جمع بین الصلوتین کرنا علمائے اہلسنت کا اجماعی قول صفحہ ۱۳۱

زوال آفتاب کے وقت بلاکسی وجہ اور سبب کے ظہر اور عصر کی نماز لوگوں کو ایک جماعت میں پڑھائی۔ اور مغرب اور عشاء کی نماز شفق کے غائب ہونے سے پہلے بلاکسی وجہ کے ایک جماعت میں پڑھائی۔ اور رسول خدا صلعم نے ایسا فعل اسلئے کیا۔ کہ آپکی اُمت پر وقت نماز کو وسعت ہو جائے۔ نیز کتاب مذکور میں اپنی اسناد کیساتھ عمار بن اسحاق سے روایت کی ہے قال سالت ابا عبد اللہ علیہ السلام الجمع بین المغرب والعشاء فی الحضر قبل ان یغیب الشفق من غیر علۃ قال لا بأس (راوی کہتا ہے کہ میں نے حضرت صادق علیہ السلام کی خدمت میں عرض کی۔ کہ مغرب اور عشاء کی نماز کو بلاکسی وجہ کے شفق کے غائب ہونے سے پہلے حضر کی حالت میں جمع کرکے پڑھنا کیسا ہے؟ فرمایا کوئی ڈر نہیں) اور جو احادیث طرق اہلسنت سے اس باب میں وارد ہوئی ہیں۔ ان میں سے یہاں چند حدیثوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں منجملہ ان کے حمیدی نے جمع بین الصحیحین میں روایت کی ہے۔ قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظہر والعصر جمیعاً والمغرب والعشاء جمیعاً من غیر خوف ولا سفر قال ابن عباس اراد ان لا یحرج علی امتہ یعنی رسولخدا صلعم نے ظہر وعصر کو باہم ملاکر اور مغرب وعشاء کی نماز ونکو باہم ملاکر بلاکسی خوف اور سفر کے ادا فرمایا۔ اور ابن عباسؓ نے بیان کیا ہے کہ ان دو دو نمازوں کو باہم جمع کرنے سے حضرت صلعم کی مراد یہ تھی۔ کہ آپکی اُمت پر حرج اور تنگی واقع نہ ہو۔ اور صحیح مسلم میں من غیر خوف وخطر کا لفظ وارد ہوا ہے۔ اور بخاری نے اپنی صحیح میں وقت مغرب کے باب میں روایت کی ہے عن ابن عباس قال صلی النبی صلی اللہ علیہ وسلم سبعاً جمیعاً وثمانیاً جمیعاً (ابن عباسؓ کہتے ہیں۔ کہ آنحضرت صلعم نے سات رکعتیں (یعنی مغرب وعشا) ملاکر اور آٹھ رکعتیں (ظہر وعصر) باہم ملاکر ادا فرمائیں) نیز بخاری نے باب تاخیر الظہر الی العصر میں تخریج کی ہے۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہما ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم صلی بالمدینۃ سبعاً وثمانیاً الظہر والعصر والمغرب والعشاء (ابن عباسؓ سے روایت ہے کہ آنحضرت صلعم نے مدینہ منورہ میں ظہر وعصر کی آٹھ رکعات اور مغرب وعشاء کی سات رکعات پڑھیں) نیز بخاری نے باب من لم یتطوع بعد المکتوبۃ میں روایت کی ہے عن عمرو قال سمعت ابا الشعثاء جابرا قال سمعت ابن عباس قال صلیت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیاً وسبعاً جمیعاً قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظہر وعجل العصر وعجل العشاء واخر المغرب قال وانا اظنہ (عمرو سے کہتا ہے کہ میں ابو الشعثا جابر کو سنا کہ وہ کہتا تھا۔ کہ میں نے ابن عباسؓ کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے۔ کہ میں نے رسول خدا صلعم کیساتھ آٹھ اور سات رکعات ملاکر پڑھی ہیں۔ میں نے کہا ہے ابو الشعثاء میں گمان کرتا ہوں کہ حضرتؐ نے ظہر میں تاخیر کی۔ اور عصر میں جلدی فرمائی۔ اور عشاء میں جلدی کی۔ اور مغرب میں

احادیث بطریق امامیہ

احادیث بطریق اہل سنت

حدیث اول

حدیث دوم

حدیث سوم

حدیث چہارم

تاخیر فرمائی۔ اس نے جواب دیا کہ میں بھی ایسا ہی گمان کرتا ہوں) مسلم نے اپنی صحیح میں اس باب میں
جس کا عنوان باب الجمع بین الصلوتین فی السفر والحضر ہے۔ اپنی سند کیساتھ ابو زبیر سے سعید بن جبیر سے
ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ قال صلی بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم الظھر والعصر جمیعاً
بالمدینۃ من غیر خوف ولا سفر وقال ابو الزبیر سالت سعید لم فعل ذلک فقال سالت ابن
عباس رضی اللہ عنھما کما سالتنی فقال اراد ان لا یحرج احد من امتہ (ابن عباس بیان کرتا ہی
کہ ہمکو رسولخدا صلعم نے مدینہ میں کسی خوف اور سفر کے ظہر و عصر کی نماز ملاکر پڑھائی۔ اور ابو زبیر کہتا ہے
کہ میں نے سعید سے پوچھا کہ حضرت نے ایسا کیوں کیا؟ اسنے جواب دیا کہ میں نے ابن عباس سے
پوچھا جیسا کہ تو نے مجھ سے پوچھا ہے۔ اسنے جواب دیا کہ حضرت کی غرض یہ تھی۔ کہ آپکی امت کے کسی شخص
پر حرج اور تنگی نہ ہو) نیز بہ اسناد خود اعمش سے ابن حبیب بن ثابت سے سعید بن جبیر سے روایت کی
ہے عن ابن عباس قال جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظھر والعصر والمغرب والعشاء
بالمدینۃ فی غیر خوف ولا مطر وفی حدیث وکیع قال قلت لابن عباس رضی اللہ عنہ لم فعل ذلک
قال کے لا یحرج امتہ وفی حدیث ابی معاویۃ قیل لابن عباس رضی اللہ عنھما ما اراد الی ذلک قال
اراد ان لا یحرج امتہ (ابن عباس نے کہا کہ رسولخدا صلعم نے مدینہ میں جبکہ نہ کوئی خوف و خطر تھا۔
نہ بارش تھی۔ ظہر و عصر اور مغرب و عشا کی نماز کو جمع فرمایا۔ اور حدیث وکیع میں ہے۔ کہ میں نے ابن
عباسؓ سے کہا۔ کہ حضرتؐ نے ایسا کیوں کیا۔ جواب دیا اس لئے کہ آپکی امت تنگ نہ ہو۔ اور ابو معاویہ
کی حدیث میں ہے۔ کہ ابن عباس سے پوچھا گیا۔ کہ ایسا کرنیسے حضرتؐ کی کیا مراد ہے۔ جواب دیا کہ حضرت
کا مقصد یہ ہے۔ کہ آپکی اُمت کو حرج واقع نہ ہو) نیز مسلم نے اپنی اسناد کیساتھ عمرو بن دینار سے
ابو الشعثار جابر بن یزید سے روایت کی ہے۔ عن ابن عباس رضی اللہ عنہ قال صلیت مع رسول
اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ثمانیاً جمیعاً سبعاً جمیعاً قلت یا ابا الشعثاء اظنہ اخر الظھر وعجل العصر
واخر المغرب وعجل العشاء قال انا اظنہ ذلک (ابن عباس نے بیان کیا ہے۔ کہ میں رسولخدا صلعم کے
ساتھ آٹھ رکعات اکٹھی اور سات رکعات اکھٹی پڑہیں۔ میں نے کہا اے ابو الشعثار میں گمان کرتا ہوں
کہ حضرت نے ظہر میں تاخیر کی۔ اور عصر میں جلدی کی۔ اور مغرب میں تاخیر کی۔ اور عشا میں جلدی کی
اسنے جواب دیا کہ میرا گمان بھی ایسا ہی ہے) نیز مسلم نے اپنی اسناد کیساتھ عبداللہ بن شقیق سے تخریج
کی ہے قال خطبنا ابن عباس یوماً بعد العصر حتی غربت الشمس وبدت النجوم وجعل الناس
یقولون الصلوۃ الصلوۃ فجاءہ رجل من تمیم فجعل لا یفتر ولا ینثنی ای لا ینعطف لصلوۃ الصلوۃ

فقال ابن عباس اتعلمنی السنة لا ام لک رایت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جمع بین الظہر والعصر
والمغرب والعشاء قال عبداللہ بن شقیق فحاک فی صدری من ذلک شئ فاتیت اباھریرة فسالته
فصدق مقالته (راوی کہتا ہے۔ کہ ابن عباس نے ایک روز بعد عصر ہمارے سامنے خطبہ فرمایا
یہانتک کہ آفتاب غروب ہوگیا۔ اور ستارے نمودار ہوگئے۔ اور لوگوں نے کہنا شروع کیا۔ نماز۔ نماز
اور بنی تمیم میں سے ایک شخص اسکے پاس آکر لگاتار کہنے لگا۔ الصلوة۔ الصلوة۔ یہ سنکر ابن عباس
نے اس سے کہا وائے ہو تجھپر۔ کہ کیا تو مجھکو سنت کی تعلیم دیتا ہے؟ میں نے رسول اللہ صلعم کو دیکھا
ہے کہ حضرتؐ نے ظہر وعصر اور مغرب وعشاء کو جمع فرمایا ہے۔ عبداللہ بن شقیق بیان کرتا ہے۔ کہ یہ
بات سنکر میرے سینہ میں ایک کریدسی لگ گئی۔ میں نے ابوہریرہ کے پاس آکر دریافت کیا۔ اسنے
ابن عباس کے قول کی تصدیق کی) نیز اپنی سند کیساتھ عبداللہ بن شقیق عقیلی سے روایت کی ہے

حدیث ہشتم

قال قال رجل لابن عباس الصلوة فسکت ثم قال الصلوة الصلوة فسکت ثم قال لا ام لک
اتعلمنا بالصلوة وکنا نجمع بین الصلوتین علی عهد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (عبداللہ کہتا
ہے۔ کہ ایک شخص نے ابن عباس سے کہا الصلوة (نماز کا وقت ہے) ابن عباس چپ رہے۔ اسنے
پھر کہا۔ الصلوة الصلوة پس ابن عباس خاموش ہوگئے۔ بعد ازاں فرمایا۔ وائے ہو۔ کیا تو ہمکو نماز کی
تعلیم دیتا ہے۔ ہم رسول خدا صلعم کے زمانے میں دو نمازیں جمع کیا کرتے تھے) رسالہ غایة الاعذار لذوی
الاعذار میں منقول ہے۔ فی روایة الحدیث ابن عباس فی الموطا ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم

حدیث نہم

جمع الظہر والعصر جمیعاً من غیر خوف ولا سفر قال مالک اری ذلک من مطر وفی روایة هذا الحدیث
عند الطبرانی جمع بالمدینة من غیر علة قیل ما اراد بذلک قال التوسع علی امته واخرج الطحاوی
من جهة الربیع بن یحیی عن الثوری عن ابن المنکدر عن جابر رضی اللہ عنه قال جمع رسول اللہ
صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب والعشاء بالمدینة للرخص من غیر خوف ولا
علة قال الزرکشی وسنده صحیح فان الربیع روی عنه البخاری وبقیة رجاله معروفون اخرج
روایة الطبرانی الحافظ ابن حجر فی تخریج العزیز وروایة الطحاوی والزرکشی فی الخادم (مالک
نے موطا میں اس حدیث کو ابن عباس سے روایت کیا ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے ظہر وعصر دونو
کو ملاکر پڑھا۔ نہ تو خوف وخطر تھا۔ اور نہ سفر۔ مالک کا قول یہ ہے۔ میری رائے میں یہ بارش کیوجہ
سے ہے۔ اور طبرانی کی روایت میں ہے۔ کہ حضرتؐ نے مدینہ میں بغیر کسی سبب کے نمازوں کو جمع کیا
کسی نے کہا۔ کہ اس جمع کرنیسے کیا غرض ہے۔ ابن عباس نے جوابدیا کہ اپنی امت پر وسعت دینا

مقصود ہے۔ اور طحاوی نے ربیع بن یحییٰ سے ثوری سے ابن مکدر سے جابرؓ سے روایت کی ہے جابر
کا بیان ہے۔ کہ آنحضرت صلعم مدینہ منورہ میں بلا خوف و خطر اور بلا وجہ محض رخصت کی غرض سے ظہر
وعصر اور مغرب و عشاء کی نمازوں کو جمع فرمایا۔ زرکشی بیان کرتا ہے۔ اس حدیث کی سند صحیح ہے۔
اسلئے کہ ربیع سے بخاری نے بھی روایت کی ہے۔ اور اس حدیث کے باقی رجال (راوی) مشہور
ومعروف ہیں۔ حافظ ابن حجر نے طبرانی کو روایت کو تخریج العزیز میں اور طحاوی اور زرکشی کی روایت
کو خادم میں تخریج کیا ہے) نیز رسالہ مذکورہ میں فرمایا ہے۔ (وی عبدالرزاق عن ابن جریج
عن عمرو بن شعیب قال قال عبداللہ بن عمر رضی اللہ عنہما جمع بنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ
وسلم وھو غیر مسافر بین الظہر والعصر والمغرب العشاء فقال رجل لابن عمر لم ترا لنبی صلی اللہ
علیہ وسلم فعل ذلک قال لان لا یحرج امتہ ان جمع رجل وقد جاء مثلہ عن ابن مسعود مرفوعاً
اخرجہ الطبرانی ولفظہ جمع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بین الظہر والعصر والمغرب العشاء
فقیل لہ فی ذلک فقال صنعت ھذا لئلا یحرج اُمتی (عبدالرزاق نے ابن جریج سے عمر بن شعیب سے
روایت کی ہے۔ کہ عبداللہ بن عمر نے بیان کیا۔ کہ آنحضرت صلعم نے غیر سفر کی حالت میں ظہر وعصر
اور مغرب و عشاء کی نمازیں جمع کر کے ہمکو پڑھائیں۔ کسی نے ابن عمر سے پوچھا۔ آنحضرت نے ایسا کیوں
کیا۔ جواب دیا۔ اسلئے کہ اگر کوئی شخص جمع کرے۔ تو میری اُمت کو حرج و تنگی نہ ہو۔ اور ابن مسعود
سے مرفوعاً ایسا ہی روایت کیا گیا ہے۔ جسکو طبرانی نے تخریج کیا ہے۔ اور اس کے لفظ یہ ہیں۔
رسولخدا صلعم نے ظہر وعصر اور مغرب و عشاء کو جمع کیا۔ کسی نے اس باب میں دریافت کیا۔ تو فرمایا
میں نے ایسا اسلئے کیا ہے۔ کہ میری اُمت کو حرج و تنگی نہ ہو) ان احادیث کے ذکر کرنیکے بعد صاحب
رسالہ غایۃ الاعذار نے ذرا آگے چلکر بیان کیا ہے فھذہ احادیث خمسۃ بطرق متعددۃ حدیث
ابن عباس عند السنۃ والطبرانی وعبدالرزاق وغیرھم وحدیث ابن مسعود عند الطبرانی
وحدیث جابر عند الطحاوی وحدیث ابن عمر عند عبدالرزاق وحدیث ابی ھریرہ عند السنۃ
فان روایۃ ابی الشعثاء المصرحۃ بالسوال عنہ وتصدیقہ لابن عباس روایتہ لحدیث ابن
عباس فان تصدیقہ کتحدیثہ وطرقھا اکثرھا صحیحۃ بل عامتھا صحیحۃ وما یوجد من ضعف
یتقوی بالصحیح (یہ پانچ حدیثیں ہیں۔ جو متعدد طریقوں سے مروی ہیں۔ حدیث ابن عباس صحاح
ستہ اور طبرانی اور عبدالرزاق وغیرہ کے نزدیک۔ اور ابن مسعود کی حدیث طبرانی کے نزدیک[۴] اور
ابوہریرہ کی حدیث صحاح ستہ کے نزدیک مروی ہے۔ اس لئے کہ ابوالشعثاء کی روایت میں یہ

صفحہ ۱۳۳ حدیث یازدہم

۴ اور ابن مسعود کی حدیث طبرانی کے نزدیک۔ اور حدیث جابر طحاوی کے نزدیک۔ اور حدیث ابن عمر عبدالرزاق کے نزدیک۔

تصریح ہے کہ ابوہریرہ سے سوال کیا گیا۔ اور اس نے ابن عباس کے قول کی تصدیق کی۔ گویا وہ ابن عباس کی حدیث کا راوی ہے۔ کیونکہ اس کی تصدیق مثل تحدیث کے ہے۔ یعنی تصدیق کرنیکے معنی یہ ہیں۔ کہ گویا اُسنے ابن عباس سے روایت کی ہے۔ اور اس روایت کے اکثر طریقے صحیح ہیں۔ بلکہ اسکے عام طرق صحیح ہیں۔ اور ان میں کسی قسم کا ضعف نہیں ہے جسکو صحیح روایت سے تقویت دیجائے۔)

روایت موطا

فاضل مصنف کے والد ماجد اور شیخ نے کتاب مسوے من احادیث الموطا میں مالک سے ابوالزبیر مکی سے سعید بن جبیر سے عبداللہ بن عباس رضی اللہ عنہما سے روایت کی ہے انہ قال صلعم الظہر و العصر جمیعاً والمغرب والعشاء جمیعاً فی المدینۃ من غیر خوف ولا سفر (کہ آنحضرت نے ظہر وعصر دونو کو اور مغرب وعشاء دونو کو مدینہ میں بلا خوف اور حالت سفر کے ملا کر پڑھا۔ اور حاکم نے مستدرک میں جو روایت کی ہے حدثنا فرید بن علی بن یونس الخزاعی بالکوفہ ثنا محمد بن عبد الحضرمی ثنا بکر بن خلف وسوید بن سعید قالا ثنا المعتمر بن سلیمان عن ابیہ عن خنیس عن عکرمہ عن ابن عباسؓ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من جمع بین الصلوتین من غیر عذر فقد اتی بابا من ابواب الکبائر (یعنی ابن عباسؓ سے مروی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ جو شخص کسی عذر کے بغیر دو نمازوں کو جمع کرے۔ وہ گناہان کبیرہ کے دروازوں میں سے ایک دروازے میں داخل ہو گیا)

روایت حاکم

وہ ان احادیث صحیحہ مذکورۂ بالا کی معارض نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ حاکم نے اگرچہ خنیس کی توثیق کی ہے لیکن صنادید محدثین اور ارباب رجال میں سے کسی نے بھی اسکی توثیق کے باب میں حاکم کیساتھ موافقت نہیں کی۔ چنانچہ ذہبی نے تنقیح التحقیق میں اسکی تصریح کی ہے۔ احمد ونسائی اور دارقطنی نے اس کی تکذیب کی ہے۔ اور بیہقی نے فرمایا ہے۔ کہ یہ حدیث خنیس کی متفردات میں سے ہے۔ اور وہ ضعیف ہے۔ قابل احتجاج نہیں۔ دارقطنی کا قول ہے خنیس ابو علی رحبی متروک ہے۔ المختصر حدیث مذکور قابل احتجاج نہیں ہے۔ اور ابن جوزی نے اسکی تضعیف کا حکم فرمایا ہے۔ سوید بن سعید ضعیف ہے۔ یہ نام دو شخصوں میں مشترک ہے اس نام کے ایک شخص کو منکر الحدیث متروک کہا گیا ہے۔ اور ایک کو منکر الحدیث۔ صاحب فیض القدیر شرح جامع صغیر نے اپنی کتاب کے بہت سے مقامات میں اسکی تضعیف کی ہے منجملہ ان کے ایک یہ ہے سوید بن سعید ان کان الدقاق فقد قال الذہبی منکر الحدیث وان کان غیرہ فقد قال احمد متروک (سوید بن سعید اگر دقاق ہے۔ تو ذہبی نے کہا ہے۔ کہ وہ منکر الحدیث ہے یعنی اسکی حدیث مجہول ہے اور اگر دوسرا ہے۔ تو احمد نے کہا ہے۔ کہ وہ متروک ہے) اور عکرمہ کے حالات بھی باب رجال اور دیگر مقامات میں مفصل طور پر بیان کئے گئے ہیں۔ کہ وہ خارجی حروری

صفحہ ۱۳۲ سوید بن سعید ضعیف ہے

دشمن اہلبیت علیہم السلام اور کذاب تھا۔ چنانچہ صاحب طبقات تابعین نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ اسکی عبارت بالفاظہا مباحث سابقہ میں مذکور ہو چکی ہے۔ فلیتذکر۔

الغرض احادیث صحیحہ متعدد طریقوں سے صحاح ستہ، مصنفات طبرانی، طحاوی وغیرہ اور کتب اہلسنت میں وارد ہو چکی ہیں۔ جن کا مضمون یہ ہے۔ کہ دو نمازوں کا جمع کرنا جائز ہے۔ اور آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام نے اسپر عمل فرمایا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا قول کنا نجمع بین الصلوتین علی عہد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم (ہم زمانہ رسولخدا میں دو نمازیں جمع کیا کرتے تھے) اسپر دلالت کرتا ہے۔ کہ عہد کرامت محمد رسولخدا صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دو نمازوں کو جمع کرکے پڑھنے کا دستور بطور استمرار جاری تھا۔ اور بار بار ایسا عمل میں آیا کرتا تھا۔ کیونکہ لفظ کانَ فعل کے تکرار اور اسکے استمرار پر دلالت کرتا ہے۔ فتح الباری شرح صحیح بخاری میں بہت سے مقامات پر اسکو بیان فرمایا ہے۔ منجملہ انکے حدیث کان اذا اغتسل من الجنابۃ بدأ یغسل بدنہ (جب غسل جنابت فرماتے۔ تو پہلے اپنا بدن دہوتے) کی شرح میں فرمایا ہے۔ قولہ کان علیہ السلام یدل علی الملازمۃ والتکرار (کانَ ملازمت وتکرار یعنی اس امر کے بار بار اور بطور استمرار کرنے پر دلالت کرتا ہے) نیز حدیث کان النبی صلعم اذا اغتسل من الجنابۃ دعی بشیٔ من الحلاب کی شرح کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ یستنبط من قولہ کان النبی علیہ السّلام مداومتہ علی ذلک ان ہذہ اللفظۃ تدل علی الاستمرار والدوام (قولہ کان النبی سے مستنبط ہوتا ہے کہ حضرت اسپر مداومت فرماتے تھے۔ کیونکہ یہ لفظ (کان) استمرار اور دوام پر دلالت کرتا ہے۔ نیز مذکور ہے وفیہ دلالۃ علی ملازمۃ النبی صلعم علی ثلث اکف فی الغسل لان لفظۃ کان یدل علی الاستمرار الی غیر ذلک من المواضع التی یطول الکلام بنقلہا (اس سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ آنحضرتؐ ہمیشہ غسل میں تین کف دست پانی استعمال کرتے تھے۔ کیونکہ لفظ کان استمرار اور ہمیشگی پر دلالت کرتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ مقامات ہیں جن کے نقل کرنیمیں طول ہو جائیگا) شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوۃ میں فرماتے ہیں۔ لفظ کانَ کے باب میں محدثین کو کلام ہے۔ مگر جمہور محدثین میں یہ قول مشہور اور مقرر ہے۔ کہ وہ دوام اور استمرار کا فائدہ دیتا ہے۔ مثلاً جب کہیں (کان النبی یفعل) "بود آنحضرت کہ کار میکرد" تھے حضرت یہ کام کرتے یعنی اس سے یہ مراد ہوتی ہے۔ کہ ہمیشہ کرتے تھے۔ اور عادت شریف یہی تھی اور یہ جو کہا گیا ہے کہ متاخرین کو اس مقام میں کلام ہے۔ اس کا سبب یہ ہے۔ کہ بہت سی احادیث میں کانَ واقع ہوا ہے۔ کہ وہاں استمرار کے معنی لینے کی مجال تنگ ہے۔ انتہیٰ۔

صاحبان غور و فکر اور اہل علم و جرئت پر مخفی نہیں ہے۔ کہ متاخرین کا کلام جمہور محدثین کے قول میں قدح نہیں کر سکتا۔ کیونکہ جمہور محدثین کا کلام کان کے حقیقی معنی میں ہے اور ارادہ استمرار کی مجال کے تنگ ہونیکی وجہ قرینہ صارفہ کا وجود ہے۔ کہ اسکو معنی حقیقی سے پھیر کر مجازی معنی مراد لیتے ہیں۔ اور جہاں قرینہ صارفہ کے موجود نہ ہونیکے سبب ارادہ استمرار کی مجال تنگ نہ ہو۔ تو وہاں لامحالہ معنی حقیقی پر محمول ہوگا۔ اور مضمون زیر بحث میں ارادہ استمرار کی مجال تنگ ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ پس یہاں دوسرے مقامات کی طرح استمرار ہی پر محمول ہوگا۔ اور مصنف نے جو جمع بین الصلوتین کے بارے میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ خلاف تحقیق ہی چنانچہ انصاف پسند اہل علم خوب واقف ہیں۔ علم اصول میں بیان ہو چکا ہے کہ صحابی کا قول کہ ہم حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد میں ایسا کیا کرتے تھے۔ یہ قول اصح کیموافق حدیث مرفوع کے حکم میں ہے۔ شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ کے مقدمہ میں فرماتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ ہم آنحضرتؐ صلعم کے وقت میں ایسا کیا کرتے تھے۔ یا یوں کہیں کہ سنت اسی طرح ہی۔ یہ بھی حکم مرفوع میں ہی اور روایات مذکورہ بطریق عموم واقع ہیں۔ اور ان میں سے اکثر روایات میں بغیر خوف و بغیر سفر ولا مطر اور بغیر علۃ کے الفاظ وارد ہوئے ہیں۔ اور تعلیل تیسیر یعنی امت کیلئے آسانی کرنا اور اس سے حرج و مشقت کو رفع کرنا واقع ہے۔ اس تعلیل سے معلل کرنا اور علت۔ خوف اور سفر وغیرہ کی تعلیل کی نفی کرنا اس باب میں نص قاطع ہے کہ جمع کرنیکی علّت (وجہ) تیسیر اور رفع حرج ہے نہ کہ عذر۔ نیز اس باب میں نص ہے کہ دو نمازوں کو جمع کرنا مطلقاً جائز ہے۔ خواہ کوئی عذر ہو۔ یا نہ ہو۔ جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔ اور صاحبان عقل و دانش اور ارباب عدل و انصاف پر یہ امر خوب واضح و آشکار ہے۔ اور یہ جو بعض روایات میں وارد ہوا ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ نے غزوۂ تبوک میں دونو نمازوں کو جمع فرمایا۔ یا جب حضرتؐ کو سفر کی حالت میں چلنے کی جلدی مدنظر ہوتی تو ایسا عمل فرمایا کرتے تھے۔ یا بعض صحابی سفر میں عجلت اور شتابی کرنیکے موقع پر ایسا کیا کرتے تھے۔ جیسا کہ صحیح بخاری اور صحیح مسلم میں مروی ہے۔ منجملہ ان کے بخاری نے عبد اللہ بن عمر سے روایت کی ہے قال رأیت رسول اللہ صلی اللہ علیہ اذا اعجلہ السیر فی السفر یؤخر المغرب حتی یجمع بینہا و بین العشاء (میں نے دیکھا ہے کہ جب آنحضرتؐ کو سفر میں چلنے کی جلدی ہوتی تھی۔ تو نماز مغرب کو تاخیر میں ڈالتے تھے۔ یہانتک کہ اسکو اور عشا کو جمع کرتے تھے) نیز بخاری نے تخریج کی ہے قال سالم کان ابن عمر یجمع بین المغرب والعشاء بالمزدلفۃ قال سالم واخر

صفحہ ۱۳۵

بعض اختلافات روایات پر بحث

ابن عمر المغرب وکان استصرخ علی امراتہ صفیۃ بنت ابی عبید فقلت لہ الصلوۃ فقال سر فقلت لہ الصلوۃ فقال سر حتی سار میلین او ثلثۃ ثم نزل فصلے ثم قال ھکذا رایت النبی علیہ السلام اذا اعجلہ السیر یقیم المغرب فیصلیہا ثلاثا ثم یسلم ثم قل ما یلبث حتے یقیم العشاء فیصلیہا رکعتین ثم یسلم ولا یسبح بعد العشاء حتی یقوم من جوف اللیل (سالم بیان کرتا ہے ۲ کہ ابن عمر نے مغرب کو تاخیر میں ڈالا۔ اور اپنی بی بی صفیہ بنت ابو عبید کو چیخ چیخ کر پکار رہا تھا۔ میں نے اس سے کہا کہ نماز۔ اسنے جوابدیا۔ کہ چل۔ میں نے پھر کہا کہ نماز۔ اسنے کہا کہ چل۔ یہانتک کہ دو میل یا تین میل چلا۔ پھر اُتر کر نماز پڑہی۔ پھر کہا۔ کہ میں نے آنحضرت صلعم کو اسی طرح دیکھا ہے۔ کہ جب آپ کو چلنے کی جلدی ہوتی۔ تو مغرب کی نیت کرکے تین رکعت پڑھ لیتے اور سلام پھیر کر ذرا توقف کرتے۔ اور ساتھ ہی عشاء کی نیت کرکے دو رکعت پڑہکر سلام پھیر دیتے۔ اور عشاء کے بعد تسبیح نہ پڑہتے یہانتک کہ رات کے درمیانی حصہ میں نماز کو قائم کرتے) وغیرہ وغیرہ۔ یہ روایتیں اور ایسی ایسی اور روایات اس تخصیص کے واقع ہونیکے بعد جو جمع بین الصلوتین کی عمومیت پر دال ہے سفر اور حالت عذر میں جمع صلوتین کی تخصیص کی دلیل نہیں ہوسکتیں۔ کیونکہ ان مقامات میں جمع اس حیثیت سے ہے۔ کہ یہ مقامات جن میں جمع بین الصلوتین کے جواز کا ذکر ہے۔ یہ ان موقعوں کے علاوہ ہیں۔ جن میں جمع کی علت محض اُمت سے مشقت او حرج کو رفع کرنا اور تیسیر و آسانی قرار دیگئی ہے۔ یعنی زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ ان مقامات میں جو ان روایات آخری میں مذکور ہیں۔ حرج زیادہ ہوتا ہے اس لئے دیگر مواقع کی نسبت ایسے موقعوں میں جمع کرنا اولیٰ تر ہوگا۔ اور اصول فقہ میں بیان ہوچکا ہے۔ کہ بعض افراد عام کی تخصیص عام مخصص کیساتھ نہیں ہوتی۔ اور مفہوم مخالف بھی قول اصح کیموافق معتبر نہیں ہوتا۔ اور علمائے عامہ نے جو تاویلات کی ہیں۔ وہ مقدوح اور مجروح ہیں۔ منجملہ انکے ایک تاویل وہ ہے۔ جو مصنف تحفہ کے شیخ اور والد ماجد نے کی ہے۔ مسوے میں من غیر خوف ولا سفر کی شرح کے ضمن میں فرمایا ہے اے اراد بالسفر حالۃ السیر واما من قال فی حدیثہ بالمدینۃ او ثمانیا جمیعا سبعا جمیعا محمول علے الوھم من لفظ السفر فروی بالمعنی یعنی سفر سے حالت سیر مراد لی ہے اور جس نے اپنی حدیث میں بالمدینۃ یا ثمانیا اور سبعًا کہا ہے۔ پس اسنے بالمعنی روایت کی ہے۔ اور لفظ بالمدینۃ اور ثمانیا اور سبعًا جو بخاری وغیرہ کی روایت میں واقع ہوئے ہیں۔ انکی توجیہ جو صاحب مسوے نے کی ہے اس کا خلاصہ کلام یہ ہے۔ کہ سفر تبوک میں جو دو نمازوں کو جمع کیا گیا۔ وہ غیر سیر کیحالت میں

۲ کہ ابن عمر نے دوران سفر میں مغرب و عشاء کو ملا کر پڑھا تھا۔ سالم کی اسنادیں۔

صفحہ ۱۳۷

تھا۔ راوی کو توہم ہوا۔ اور سیر کو غیر سفر سے تعبیر کیا۔ دوسرے راویوں نے من سفر سے اس کا مرادف حضر سمجھا۔ اس سبب اسکو بالمدینۃ سے اور خمساً اور اربعاً کو سبعاً اور ثمانیاً سے تعبیر کیا۔

صاحبان عقل ودانش خوب جانتے ہیں۔ کہ یہ توجیہ نہایت پوچ اور رکیک و نغز و چیتاں اور تعمیہ کی قسم سے ہے۔ بلکہ اغلاق اور مغلق ہونیمیں اس سے بھی کہیں بڑھ چڑھکر ہے۔ اور ذہن کے عدم رسائی میں اس درجہ کو پہنچی ہوئی ہے کہ طبع مستقیم اور ذہن قویم کو اسکے سننے سے ملالت اور خستگی لاحق ہوتی ہے۔ اس قسم کے انتقالات بعیدہ کو جو طبع مستقیم کی ملالت اور خستگی کا باعث ہوں بمفہوم معما سے خارج کیا گیا ہے۔ اور شاعر کے قول ؎

ساطلب بعد الدار عنکم لتقربوا وتسکب عینای الدموع لتجمدا

(میں تم سے گھر کی دوری طلب کرتا ہوں۔ تاکہ تم قریب ہو جاؤ۔ اور میری دونو آنکھیں آنسو بہاتی ہیں۔ تاکہ وہ دونو منجمد ہو جاہیں یعنی فرح وسرور حاصل ہو جائے) کو قانون فصاحت سے خارج شمار کیا ہے۔ کیونکہ سننے والے کے ذہن کا جمود عین سے شاعر کے مقصود یعنی فرح وسرور کیطرف منتقل ہونا بہت بعید ہے۔ پس احادیث کی توجیہ میں کیونکر اسکے مرتکب ہو سکتے ہیں۔ حالانکہ ثقہ راویوں پر جو صاحبان تحفظ۔ اور ارباب ضبط وتیقظ ہوتے ہیں۔ اس قسم کے اوہام باطلہ واقع ہونیکا احتمال نہایت بعید اور بہت ہی مستبعد ہے۔ اگر اس قسم کی توجیہات کو جن پر فرزند مردہ عورتوں کو ہنسی آتی اور بچوں کا کھیل معلوم ہوتا ہے۔ روا رکھا جائے۔ تو اکثر احادیث بیکار ہو جاہیں گی اور ہرگز سمجھ میں نہ آسکیں گی۔ اور بخاری کی حدیث میں امعان نظر اور غور وفکر کرنیسے یہ معلوم ہوتا ہے۔ کہ لفظ سبعاً (سات) اور ثمانیاً (آٹھ) (کہ جو تین اور چار اور چار کا مجموعہ ہی) میں اس امر کی طرف اشارہ ہے۔ کہ اس قسم کے توہمات فاسدہ مردود اور باطل ہیں۔ اور ان دونو عددونسے یہ ظاہر اور روشن ہو رہا ہے۔ کہ اس حدیث میں راوی کو کسی قسم کا وہم وخلل عارض نہیں ہوا۔ اور انکی تعلیل وہم راوی سے درست نہیں۔ اور یہ دونو الفاظ دلالت کرتے ہیں۔ کہ مدینہ منورہ میں بھی جمع بین الصلوتین عمل میں آیا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا۔ تو لفظ الظہر والعصر والمغرب والعشاء کہنا ہی کافی تھا۔ سبعاً اور ثمانیاً کے زیادہ کرنیکی ضرورت نہ تھی۔ نووی نے اس مقام میں خوب داد انصاف دیتے ہوئے تاویل کی اکثر صورتوں کو ضعیف نادرست ونا روا ثابت کیا ہے شرح صحیح مسلم میں فرماتے ہیں هذه الروايات ثابتة فی مسلم كما تراها وللعلماء فيها تاويلات ومذاهب منهم من تاول علی انه جمع لعذر المطر وهذا مشهور عند جماعة من كبار المتقدمين

صفحہ ۱۳۷

وھو ضعیف بالروایۃ الاخری من غیر خوف ولا مطر ومنھم من تاول علی انہ من کان فی غیم فصلی ثم انکشف الغیم وبان ان وقت العصر دخل فصلاھا ھذا باطل لانہ وان کان فیھا ادنی احتمال فی الظھر والعصر فلا احتمال فیہ فی المغرب العشاء ومنھم من تاول علی تاخیر الاولی الی غیر وقتھا فصلاھا فیہ فلما فرغ منھا دخلت الثانیۃ فصارت فی صورت جمع وھذا ایضاً ضعیف وباطل لانہ مخالف للظاھر مخالفۃ لا یحتمل وفعل ابن عباس الذی ذکرناہ حین خطب واستدلالہ بالحدیث لتقویۃ فعلہ وتصدیق ابی ھریرۃ وعدم انکارہ صریح فی ردھذا التاویل ومنھم من قال محمول علی الجمع بعذر المرض ونحوہ مما ھو فی معناہ من الاعذار وھو قول احمد بن حنبل والقاضی حسین من اصحابنا واختارہ الخطابی والمعولی والرویانی من اصحابنا وھو المختار فی تاویلہ بظاھر الحدیث وفعل ابن عباس وموافقۃ ابی ھریرۃ ولان المشقۃ فیہ اشد من المطر وذھب جماعۃ من الائمۃ الی جواز الجمع لمن لا یتخذہ عادۃ وھو قول ابن سیرین واشھب من اصحاب مالک وحکاہ الخطابی من القفال والشاشی الکبیر من اصحاب الشافعی عن ابی اسحق المروزی عن جماعۃ من اصحاب الحدیث واختارہ ابن المنذر ویویدہ ظاھر قول ابن عباس رضی اللہ عنھما اراد ان لا یحرج امتہ فلم یعللہ بمرض ولا غیرہ انتہیٰ یعنی روایات مسلم میں ثابت ہیں۔ اور علماء کی ان میں چند تاویلات اور چند مذہب ہیں بعض نے یہ تاویل کی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے بارش کے عذر کی وجہ سے جمع فرمایا تھا۔ اور یہ تاویل کبار متقدمین کی ایک جماعت کے نزدیک مشہور ہے۔ حالانکہ یہ تاویل دوسری روایت کے ذریعہ جس میں غیر خوف ولا مطر کے الفاظ ہیں ضعیف ہے۔ اور بعض نے یہ تاویل کی ہے۔ کہ اس روز بادل تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ گمان اور مظنہ کر کے کہ ابھی وقت باقی ہے۔ نماز ظہر کو ادا فرمایا تھا۔ جب بادل برطرف ہو گیا۔ تو معلوم ہوا۔ کہ عصر کا وقت داخل ہو گیا ہے۔ اسلئے مجبوراً نماز عصر کو بھی ادا فرمایا۔ یہ تاویل بھی ضعیف ہے۔ اسلئے کہ اگرچہ ظہر وعصر میں کچھ تھوڑا سا احتمال ہو سکتا ہے لیکن مغرب اور عشا میں اس احتمال کا ذرا بھی موقع نہیں ہے۔ اور بعض نے اسطرح پر تاویل کی ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ نے نماز ظہر کو اسکے آخری وقت میں ادا فرمایا تھا۔ اس سے فارغ ہوتے ہی نماز عصر کو اول وقت میں ادا فرمایا پس اس صورت میں دونو نمازیں جمع ہو گئیں یہ تاویل بھی ضعیف اور باطل ہے۔ کیونکہ یہ قول ظاہر حدیث سے ایسی مخالفت رکھتا ہے۔ کہ جس کا کسی طرح احتمال بھی نہیں ہو سکتا۔ اور ابن عباس کا فعل۔ اور اس کا خطبہ پڑھنا اور اپنے فعل کو تقویت کیلئے

اکثر تاویلات رکیک اور ضعیف ہیں

صفحہ ۱۳۸

حدیث سے استدلال کرنا۔ اور ابو ہریرہ کا اسکی تصدیق کرنا۔ اور اس کا انکار نہ کرنا ایسے امور ہیں۔ کہ صریحًا اس تاویل کی تردید کرتے ہیں۔ اور بعض کا قول ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین عذر مرض اور ایسے ہی دیگر عذرات پر محمول ہے۔ اور یہ ہمارے اصحاب میں سے احمد بن حنبل اور قاضی حسین کا قول ہے۔ اور ہمارے اصحاب میں سے خطابی اور معولی اور رومانی نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ اور یہی تاویل جملہ تاویلات میں ظاہر حدیث اور فعل ابن عباس اور موافقت ابو ہریرہ کیموافق اور مختار ہے۔ اس لئے کہ اس میں بارش کی نسبت محنت و مشقت سخت ہے۔

میں عرض کرتا ہوں۔ مصنف رسالہ غایۃ الاعذار نے بھی یہی تاویل اختیار کی ہے۔ اور عذر کی تعمیم اسطرح سے فرمائی ہے۔ کہ کم ہی آدمی اس سے خالی ہونگے۔ چنانچہ فرماتے ہیں ولک ان نقول یجوز الجمع بای عذر کان من الاعذار الشرعیۃ وقد سلک ھذا الوسط الحافظ الزاھد احمد بن حنبل فاجازہ بالاعذار المبیحۃ لترک الجماعۃ (اور کہا جاسکتا ہے۔ کہ ہر ایک عذر شرعی کی حالت میں جمع کرنا جائز ہے۔ اور اس پسندیدہ اور برگزیدہ راہ کو حافظ زاہد احمد بن حنبل نے اختیار کیا ہے۔ پس جن عذرات کے سبب ترک جماعت مباح ہے۔ اُن میں نمازوں کو جمع کرنیکو جائز کر دیا ہے) اسکے بعد صاحب رسالہ مذکور تحریر فرماتے ہیں تنبیہ ذکروا فی اعذار ترک الجماعۃ الخوف علی خبزہ فی التنور وعلی عدم انبات بزرہ او ضعفہ او اکل نحو جراد لہ او فوت نحو مغصوب لو اشتغل عنہ وتحصیل تملک مالہ احتاج الیہ کلھا داخلۃ تحت عموم الحدیث فیکون کلھا اعذار للجمع وکذا ما فی معناہ کحراثۃ ارض لیسقی بالمطر وخشی نشفھا ونضوب مٓئھا وحصاد یجوز رکوع ترکیۃ٭ نحو الجراد وجن اذ فی غلب علیہ الزنبور وغیر ذلک من کل مبیح فطر ومبیح ترک جماعۃ کتعھد المریض والتانس بہ والاشتغال بتجہیز المیت وحملہ ودفنہ والاشتغال بالمسابقۃ والمناصلۃ ورمی الجمار ہیئے انتہٰی (ترک جماعت کے عذرات مندرجہ ذیل ہیں۔ تنور میں روٹی کا خوف۔ اور بیج نہ اُگنے کا ڈر۔ یا وہ کمزور نہ ہو جائے۔ یا اسکو ٹڈیاں وغیرہ نہ کھا جائیں۔ یا فوت ہو جائے۔ اور کوئی اُسے غصب کر لے اگر اس سے غافل ہو جائے۔ اور جس مال کی اسکو ضرورت اور حاجت ہے۔ اس کی ملکیت کو حاصل کرنا۔ یہ تمام چیزیں اس حدیث کے عموم کے تحت میں داخل ہیں۔ پس یہ تمام امور جمع بین الصلوتین کے عذرات ہیں۔ اور ایسا ہی وہ چیزیں جو اسکی ہم معنی ہیں۔ جیسے زمین کو جوتنا تاکہ بارش سے سیراب ہو جائے۔ اور اُسکے خشک ہونیکا ڈر۔ اور اسکے پانی کے نیچے کی طرف اتر جانیکا خوف۔ یا کھیتی کا کاٹنا جسکے ضائع ہونیکا ڈر ہو مثلاً ٹڈی کا کھانا۔ اور کھجوروں کا ریزہ ریزہ کرنا جس پر زنبور غالب

٭ اصل میں ایسا ہی ہے۔ مترجم

ہو جائیں۔ وغیرہ وغیرہ امور جنکی موجودگی میں روزہ افطار کرنا اور جماعت کا ترک کرنا جائز اور مباح ہو۔ جیسے بیمار داری۔ اور اُس سے انس ومحبت کرنا۔ اور میّت کے کفن کرنے اور اسکو اٹھانے اور دفن کرنے میں مشغول ہونا۔ اور مسابقت (گھر دوڑ) اور تیر اندازی اور مقام منےٰ میں کنکریاں پھینکنے میں مصروف ہونا۔ اگرچہ اس قسم کی تعمیم سے جمع بین الصلوتین اکثر افراد مکلفین کو عذرہائے خفیفہ کے وقتوں میں کہ شاذ ونادر ہی کوئی شخص ان عذرات سے خالی ہو سکتا ہے۔ فی الجملہ۔ مذہب امامیہ سے قریب کرتی ہے۔ لیکن صاحبان علم ودانش خوب سمجھ سکتے ہیں۔ کہ نووی نے جو ایراد اس سے پہلی توجیہ پر کیا تھا۔ وہی اسپر بھی وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ خطبہ کا لمبا کرنا اور اس کو طول دینا واجبات ومستحبات موکدہ میں داخل نہیں ہے۔ جو اسمیں مشغول ہونا روزہ کی افطار اور ترک جماعت کو مباح کردے۔ پس ابن عباس کا خطبہ میں مشغول ہونیکی وجہ سے نماز کو تاخیر میں ڈالنا اور حدیث سے اسکا استدلال کرنا۔ اور ابو ہریرہ کا اس امر میں اسکی تصدیق کرنا اور اسکے اس فعل کا انکار نہ کرنا اور جواز جمع کیلئے رفع حرج وتنگی کو علت قرار دینا اور علت اور عذر کے علت ہونیکی نفی کرنا۔ جیسا کہ جابر کی روایت میں ہے۔ جسکو طحاوی نے تخریج کیا ہے۔ صریحًا اس تاویل کو رد کرتا ہے۔

اب نووی کے باقی کلام کا ترجمہ عرض کرتا ہوں۔ ائمہ مذہب کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین ہر اس شخص کیلئے جائز ہے۔ جو جمع کرنیکو اپنی عادت نہ بنالے۔ اور اس کا عادی نہ ہو جائے۔ اور یہ قول ابن سیرین کا اور اشہب کا ہے جو اصحاب مالک سے ہے۔ اور ذکر کیا ہے اسکو خطابی نے قفال شاشی کبیر سے جو اصحاب شافعی سے ہے۔ ابو اسحاق مروزی سے اور اسکے اصحاب کی ایک جماعت سے اسکو روایت کیا ہے۔ اور ابن منذر نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن عباس رضی اللہ عنہما کا ظاہر قول اس قول کی تائید کرتا ہے۔ کہ جمع بین الصلوتین سے حضرتؐ کی مراد اور غرض یہ تھی کہ آپکی اُمت حرج اور تنگی میں مبتلا نہ ہو۔ اور مرض وغیرہ سے اسکی تعلیل نہیں فرمائی ہے۔

میں عرض کرتا ہوں۔ یہ کہنا کہ اس قول مذکور کی تائید احادیث سے ہوتی ہے۔ باطل ہے اسلئے کہ احادیث مطلقًا واقع ہوئی ہیں۔ ان میں عادی ہونے اور نہ ہونے کی قید کہیں موجود نہیں اور یہ قید بے اصل اور بیکار ہے۔ دلیل کے بغیر ہرگز قابل قبول نہیں۔ اور کوئی دلیل یہاں پر قائم نہیں ہے پس اس مقام میں احادیث کی عمومیت۔ اور ان میں جمع بین الصلوتین کیلئے

صفحہ ۱۳۹

اثبات حقیقت مذہب امامیہ

تیسیر و آسانی اور رفع حرج و مشقت کو تعلیل یعنی علت اور وجہ قرار دینے۔ اور کسی علت۔ بارش خوف اور سفر کی وجہ کی نفی کرنے کو مدّ نظر رکھتے ہوئے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ مذہب امامیہ حق اور صدق ہے۔ جو مطلق اور عام طور پر جواز جمع بین الصلوتین کے قائل ہیں۔ اور اپنے اپنے اوقات فضیلت میں انکے بجالانے کو افضل اور اولی مانتے ہیں۔ جیسا کہ صاحبان انصاف پر صاف واضح اور آشکار ہے۔

جب یہ مقدمات مرتب ہو چکے۔ اب معلوم ہونا چاہیئے۔ کہ فاضل مشکک نے جو اس مسئلے میں تقریر فرمائی ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

تردید اعتراض

وجہ اوّل۔ یہ کہ فاضل مذکور کی تحریر سے یہ مترشح ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ بلا کسی عذر کے جمع بین الصلوتین کو جائز جانتے ہیں۔ یہ تحریر صاف اس امر کی دلیل ہے۔ کہ فاضل موصوف کو علمائے امامیہ کے مذہب سے ذرا بھی واقفیت حاصل نہیں۔ اسلئے کہ شیخ طوسی۔ شیخ مفید اور ان کے تابعین خاص عذر و اضطرار کی حالت میں جمع کو جائز جانتے ہیں۔ جیسا کہ اکثر علمائے عامہ کا مذہب ہے صاحب مدارک فرماتے ہیں۔ اختلف الاصحاب فی الوقتین فذهب الاکثر ومنهم المرتضے وابن الجنید وسائر المتاخرین الی ان الاول للفضیلة والآخر للاجزاء وقال الشیخان الاول للمختار والآخر للمعذور والمضطر (ہمارے اصحاب نے دونو وقتوں میں اختلاف کیا ہے۔ اکثر علمائے متقدمین سیّد مرتضیٰ اور ابن جنید منجملہ انکے ہیں۔ اور تمام متاخرین کا یہ قول ہے۔ کہ پہلا وقت فضیلت کا ہے۔ اور دوسرا وقت غیر فضیلت کا اور شیخین (شیخ طوسیؒ اور شیخ مفیدؒ کا قول یہ ہے۔ کہ پہلا وقت مختار کیلئے ہے۔ اور دوسرا وقت معذور اور مضطر کیواسطے۔

امامیہ کا عمل خلاف قرآن نہیں

وجہ دوم۔ یہ کہ جمع بین الصلوتین کو جائز جاننا جیسا کہ اکثر امامیہ کا مذہب ہے۔ کتاب و سنت کے بالکل مطابق اور موافق ہے۔ نہ کہ انکے مخالف اور غیر مطابق۔ اور دونو اسکی تائید کرتی ہیں۔ اور مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے کہ امامیہ کا جمع بین الصلوتین کو جائز رکھنا آیۂ کریمہ حافظوا علے الصلوات الوسطے اور ان الصلوة کانت علی المومنین کتابا موقوتاً کے برخلاف ہے۔ یہ آنجناب کے قلت تامل اور عدم غور و فکر کا نتیجہ ہے۔ اسلئے کہ آیۂ حافظوا علے الصلوات (تم نمازوں کی محافظت کرو) کا منشا یہ ہے۔ کہ صلوۃ خمسہ یعنی (پانچ وقتی نماز کے قائم کرنے اور انکی ادائیگی میں سستی اور کاہلی روا نہ رکھنے کی طرف ترغیب دلائی جائے۔ اور باوجود اس کے بھی مخالفت کا اعتراض جیسا کہ مصنف تحفہ نے کیا ہے۔ اسوقت درست ہو سکتا تھا کہ امامیہ

صفحہ ۱۹۱

نمازوں کو اوقات مخصوصہ سے محدود نہ کرتے۔ حالانکہ فی الواقع ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ ہر ایک نماز کے دو وقت ہیں۔ ایک وقت اباحت و اجزا (جس میں نماز کا پڑھنا مباح اور مجزی ہے) دوسرا وقت فضیلت۔ جیسا کہ کتابوں میں یہ تفصیل مذکور ہے پس نماز کا مفروض اور موقت ہونا اور انکی محافظت کرنیکا حکم امامیہ کے اس قول سے منافات اور مخالفت نہیں رکھتا۔ اور بالکل موافق اور مطابق ہے۔ چنانچہ صاحبان غور و تامل پر خوب واضح اور روشن ہے۔ فتامل۔

وجہ سوم یہ کہ احادیث صحیحہ سے جو صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور باقی صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ اہلسنت میں مروی ہیں۔ خوب ثابت ہو چکا۔ کہ جناب رسالت مآب علیہ و آلہ التحیات والتسلیمات نے جو کلام الٰہی کے پہنچانیوالے ہیں۔ اور اُن کے تمام افعال اور اقوال بموجب مضمون آیۂ وافی ہدایہ ان ھو الا وحی یوحیٰ (قول پیغمبر عین وحی خدا ہے) وحی ناطق ہیں کسی علت عذر بارش۔ خوف اور سفر کے بغیر جمع بین الصلوتین پر عمل فرمایا ہے۔ پس اس عمل کو کلام الٰہی کے مخالف جاننا شارع علیہ السلام پر طعن و تشنیع کرنا اور آنحضرت صلعم کیساتھ شقاق و جدال سے پیش آنا ہے۔ جو درحقیقت وحی الٰہی کی تردید ہے۔ میں نہایت حیران ہوں۔ کہ آنجناب کے دل و زبان کیونکر یاری دیتے ہیں۔ کہ جس فعل کو کہ آنحضرت صلعم عمل میں لاتے رہے ہیں۔ اسپر مخالفتِ کلام الٰہی کا الزام دیکر طعن و تشنیع روا رکھتے ہیں۔ بیت

بادا کفیدہ آں دل و بُریدہ آں زبان کو بادِشاہ من نہ بوجہ نکو کند

(وہ دل پارہ پارہ ہو جائے۔ اور وہ زبان کٹ جائے۔ جو میرے بادشاہ حقیقی کو نیکی سے یاد نہ کرے)

اور بالفرض محال العیاذ باللہ اگر آنحضرت علیہ و آلہ الصلوٰۃ والسّلام سے یہ فعل کلام الٰہی کے مخالف صادر ہوا ہو تو امامیہ کو جو اُس سرور کائنات صلعم کے افعال و آثار کی متابعت اور پیروی کو دونو جہان کی سعادت کا سرمایہ سمجھتے ہیں۔ اس فعل کے ارتکاب میں کسی قسم کی قباحت اور شناعت لاحق نہیں ہو سکتی۔ چنانچہ خدا فرماتا ہے لقد کان لکم فی رسول اللہ اسوۃٌ حسنۃٌ (بلاشک تمہارے لئے رسولخدا میں نیک پیروی ہے) بیت۔

مامریداں رُو بسوئے کعبہ چوں آریم چوں رُو بسوئے خانہ خمار دارد پیر ما

(جب ہمارا پیر و مرشد ہی خانہ خمار کی طرف رُخ رکھتا ہے۔ تو ہم بیچارے مرید کیونکر کعبہ کی طرف متوجہ ہو سکتے ہیں)

وجہ چہارم۔ یہ کہ علمائے اہلسنت کا ایک گروہ مثلاً ابن سیرین۔ اور اشہب جو اصحاب

عمل امامیہ سنت رسول کے مطابق ہیں

مالک سے ہو۔ اور اصحاب حدیث کی ایک جماعت اور ابن منذر اس قول کے قائل ہیں۔ اسکا خلاصہ یہ ہے کہ جمع بین الصلوتین اس شخص کیلئے جائز ہے۔ جو اسکو اپنی عادت نہ بنالے۔ بلکہ قول مشہور کے بموجب شافعی اور امام احمد کا مذہب بھی یہی ہے۔ کہ وہ جمع بین الصلوتین کو مطلقاً جائز جانتے ہیں۔ چنانچہ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوۃ میں فرماتے ہیں۔ سفر میں جمع بین الصلوتین کے بارے میں احادیث صحیحہ وارد ہیں۔ اور بعض احادیث میں مطلقاً جمع کا حکم ہے۔ اور بعض احادیث میں حالت سیر (چلنا) کی قید ہے۔ اور بعض میں یہ شرط ہے۔ کہ اس حالت میں جمع جائز ہے۔ کہ سیر میں جد وسعی ہو رہی ہو۔ اور سیر میں تعجیل ہو۔ اور یہاں سے علماء نے اختلاف کیا ہے۔ بعض تو قائل ہیں کہ جمع مطلقاً جائز ہے کسی شرط کی ضرورت نہیں۔ امام شافعی اسی گروہ سے ہیں۔ نیز شیخ دہلوی فرماتے ہیں" اور بعض کے نزدیک جمع تاخیر جائز ہے۔ نہ کہ جمع تقدیم۔ اور یہ قول امام احمد سے مروی ہے۔ نیز اسکے نزدیک حالت سیر کی قید ہے۔ مگر قول مشہور یہ ہے۔ کہ اسکے نزدیک جمع مطلقاً جائز ہے۔ پس خاصکر امامیہ کو تشنیع کرنا محض بیوجہ ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ انکے نزدیک امام مہدیؑ کے خروج کے انتظار کیلئے ظہر۔ عصر۔ مغرب اور عشاء کو باہم ملا کر ادا کرنا جائز ہے۔ یہ کذب صریح اور افترائے محض ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں اس کا نشان تک بھی نہیں پایا جاتا۔ کتب امامیہ جو اطراف واکناف عالم میں سائر اور دائر ہیں۔ انکے دیکھنے سے ذرا بھی پتہ نہ لگا۔ کہ مصنف نے اس مسئلہ مخترعہ مبتدعہ کو کہاں سے تخریج کر کے ایجاد فرمایا ہے۔ الغرض یہ قول مخترعہ بلا تصحیح نقل قابل سماعت نہیں معلوم نہیں ہوتا۔ کہ مخدوم مکرم کو جو ریاست محدثین کا ادعا فرماتے ہیں۔ اسکے ارتکاب میں جو فوادح عدالت اور روایت راوی پر عدم وثوق کے اسباب بواعث سے ہے۔ کونسا امر داعی ہوا ہے۔ کہ بلا تکلف اس کتاب کے اکثر مقامات میں اسکے مرتکب ہوئے ہیں۔ اور مصداق کذب میں مسیلمہ کذاب سے بھی سبقت لیگئے ہیں۔ نعوذ باللہ من شرور انفسنا ومن سیئات اعمالنا۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں۔ کہ سفر تجارت میں نماز کو تمام کریں۔ یعنی پوری پڑھیں۔ مگر روزے کو نہیں (یعنی اسکے رکھنے کا حکم نہیں دیتے۔ اور افطار کرتے ہیں) حالانکہ شریعت میں کچھ فرق نہیں ہے۔ وقد نص علی الفرق ابن ادریس وابن المعلم والطوسی وغیرھم (اور ابن ادریس ابن معلم اور طوسی وغیرہم نے انکے فرق پر نص کیا ہے) حالانکہ آئمہ سے بھی فرق نہونیکے بارے میں روایات انکی کتب صحیحہ میں موجود

اکثر اہلسنت کے اقوال امامیہ کے مؤید ہیں صفحہ ۱۸۱

مصنف کا کذب صریح

قصر وافطار پر اعتراض بیجا

ہیں۔ روی معاویۃ بن وهب عن ابی عبداللہ علیہ السلام انہ قال اذا قصرت فطرت واذا افطرت قصرت (معاویہ بن وہب نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا جب تو قصر کرے۔ تو افطار کرے۔ اور جب افطار کرے۔ تو قصر کرے)

جواب باصواب

امامیہ کے نزدیک مذہب مختار اور مفتیٰ بہ یہ ہے۔ کہ روزہ اور نماز میں اس باب میں کچھ فرق نہیں ہے۔ اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ ضعیف اور شاذ ہے۔ اسکی بنا پر فرقہ حقہ پر اعتراض عاید نہیں ہو سکتا امامیہ کے علمائے محققین نے خود اس قول پر اعتراض فرمایا ہے۔ مدارک میں مرقوم ہے والاصح الحاق صید التجارۃ بما اختارہ المرتضےٰ وجماعۃ للاباحۃ بل قد یکون راجحاً والقول بان من هذا شانہ یقصر صومہ ویتم الصلوۃ للشیخ فی النہایۃ والمبسوط واتباعہ قال فی المعتبر ونحن نطالب بدلالۃ الفرق ونقول ان کان مباحاً قصر وان لم یکن اتم فیہما۔ انتہیٰ۔ (اور اصح قول یہ ہے کہ صید تجارت اس سے ملحق ہے۔ جبکہ سید مرتضیٰ اور ایک جماعت نے اباحت کیلئے اسکو اختیار کیا ہے۔ بلکہ بعض دفعہ راجح ہوتا ہے اور یہ قول کہ جس شخص کی یہ حالت ہو۔ وہ روزے کو قصر کرے۔ اور نماز کو تمام" شیخ کا ہے۔ نہایہ اور مبسوط میں اور اسکے پیروں کا قول ہے معتبر میں فرمایا ہے۔ اور ہم فرق پر دلیل کا مطالبہ کرتے ہیں۔ اور کہتے ہیں۔ کہ اگر سفر مباح ہے دونوں میں قصر ہوگا۔ اور اگر مباح نہیں۔ تو دونوں میں اتمام)

شرح لمعہ میں ارشاد فرمایا ہے۔ کلما قصرت الصلوۃ قصرت الصوم للروایۃ۔ وفرق بعض الاصحاب فی بعض الموارد ضعیف شاذ (جب نماز قصر ہوگی۔ روزہ بھی قصر ہوگا۔ بموجب روایت صحیح۔ اور ہمارے بعض اصحاب نے جو بعض مقامات میں ان دونوں میں فرق کیا ہے۔ وہ ضعیف اور شاذ ہی دوسرے یہ بات ہے۔ کہ مصنف نے اس قول کے قائل کے مذہب کی تقریر میں یہانتک خبط کیا ہے۔ کہ تحریف کر دی ہے۔ کیونکہ اس قول کے قائل کا مذہب صید تجارت میں فرق کرتا ہے۔ نہ کہ سفر تجارت میں۔ جیسا کہ کتب فقہیہ امامیہ میں مذکور ہے۔ اور صاحب مدارک کے کلام میں جو پہلے نقل کیا گیا۔ واضح ہو گیا ہے۔ کہ مطلقاً سفر تجارت میں نہیں۔ اور یہ بات قواعد اسلام کے بھی مخالف نہیں ہے۔ اور اسکا استنباط۔ قوانین شرع سے ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قول شیخ کا ناصر و مددگار یہ کہنے کا حق رکھتا ہے کہ صید تجارت کے طالب کیلئے اباحتِ افطار کی علّت موثرہ یعنی پیاس کا غالب ہونا اور قویٰ کا ضعیف ہونا متحقق اور ثابت ہی۔ برعکس اسکے قصر نماز کی علّت موثرہ کا تحقق

قصر و افطار کے احکام

صفحہ ۱۲۲

مخفی اور پوشیدہ ہے۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ معاویہ بن وہب کی حدیث کیساتھ اس قول کی منافات اسوقت ثابت ہو سکتی ہے جبکہ لفظ اِذَا سے عمومیت مستفاد ہو۔ اور ایسا ہو نہیں سکتا۔ کیونکہ لفظ اِذَا یہی فائدہ دیتا ہے۔ کہ جزائی الجملہ شرط کے پیچھے آئے۔ اور ہر وقت اس کا شرط کے بعد آنا لازم نہیں ہے چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ کلمۃ اِذَا وکلمۃ اِن لایفید الا کون الشرط مستعقباً للجزاء فاما کونہ مستعقباً لذلک الجزاء فی جمیع الاوقات فغیر لازم... الخ وسننقلہ بتمامہ بعد ھذا فانتظرہ (کلمہ اذا اور کلمہ ان کا یہ فائدہ ہے۔ کہ شرط کے بعد ایک جزا ضرور آتی ہے لیکن اس جزا کا تمام اوقات میں شرط کے پیچھے آنا لازم نہیں ہے الخ اور ہم عنقریب اس قول کو پورا نقل کرینگے۔ منتظر رہو) اور علمائے میزان نے بھی اس بات پر نص فرمایا ہے۔ کہ اذا ایک لفظ ہے۔ جو اہمال کا فائدہ دیتا ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو فرمایا ہے" کہ شریعت میں کچھ فرق نہیں ہے" اگر اس سے یہ مراد ہے کہ صید تجارت کے طالب کے باب میں فرق نہیں ہے تو یہی تو اول بحث ہے۔ اور اگر یہ مراد ہے۔ کہ مسافر کی صوم وصلوٰۃ میں مطلقاً کچھ فرق نہیں۔ تو یہ غیر مسلم ہے۔ کیونکہ مذہب حنفیہ میں بھی صوم وصلوٰۃ کے بارے میں فرق واقع ہے۔ سفر میں قصر صلوٰۃ حنفیہ کے نزدیک عزیمت ہے اور اتمام جائز نہیں۔ اور افطار سفر میں رخصت ہے۔ اور صوم عزیمت۔ شیخ عبد الحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے" اگر کہا جائے۔ کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے روزہ کو ساقط کیا ہے۔ اور افطار کے ساتھ تخفیف فرمائی ہے۔ وہاں روزہ کو کیوں جائز رکھتے ہیں۔ اور عزیمت شمار کرتے ہیں۔ اور افطار کو محض رخصت سمجھتے ہیں جس طرح یہاں چار رکعت ادا کرنا جرأت اور اپنے اوپر سختی کرنا ہے۔ وہاں روزہ رکھنا بھی ایسا ہی ہے۔ پس مسافر کے روزے اور اسکی نماز میں کیا فرق ہے؟ اس کا جواب یہ ہے۔ جس طرح کہ افطار میں آسانی ہے۔ اور مسلمانوں کے ہمراہ روزہ رکھنے میں بھی آسانی ہے۔ اور رمضان سے باہر دوسرے وقت میں تنہا روزہ رکھنا سخت دشوار گزرتا ہے لیکن نماز کے باب میں قصر ہی میں آسانی منفرد اور متعین ہے۔ فافہم۔ انتہیٰ۔

قول مصنف تحفہ

نیز کہتے ہیں۔ اگر وہ شخص جس کا سفر اس کے قیام سے زیادہ تر ہو۔ مثلاً مکاری اور ملاح اور وہ تاجر جو تلاش میں جنگلوں اور بازاروں میں پھرتا ہے۔ سفر میں دن کی نمازوں کو قصر کریگا۔ اور رات کی نمازوں کو اتمام یعنی

لفظ اذا کی تشریح

مواقع قصر و اتمام اور افطار میں فرق

صفحہ ۱۸۳

پورا کریگا۔ اگرچہ پانچ روز سفر میں اقامت بھی کرے۔ نص علیہ القاضی ابن البراج وابن الزہرۃ وابوجعفر الطوسی فی النہایۃ والمبسوط (قاضی ابن البراج۔ ابن زہرہ اور ابوجعفر طوسی نے کتاب نہایہ اور مبسوط میں اس پر نص کیا ہے) حالانکہ انکے نزدیک آئمہ سے اس حکم کے خلاف روایات پہنچی ہیں اور ان میں دن اور رات میں فرق نہیں کیا۔ روی محمد بن بابویہ فی الصحیح عن احدھما انہ قال المکاری والملاح اذا جد بھما السفر فلیقصرا وروی عبدالملک بن مسلم عن الصادق علیہ السلام نحوہ۔ انتہیٰ۔ (محمد بن بابویہ نے صحیح میں احدہما سے روایت کی ہے۔ کہ حضرتؑ نے فرمایا کہ جب بہ جد سفر کریں۔ تو دونو قصر کریں۔ اور عبدالملک بن مسلم نے حضرت صادق علیہ السلام سے ایسا ہی روایت کیا ہے)

جواب باصواب

اس بات کا جاننا ضروری ہے۔ کہ علمائے اسلام کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ قصر سفر میں رخصت ہے۔ یا عزیمت شافعی قول اول کا قائل ہے۔ اور اسکے نزدیک مکلف کو اختیار ہے کہ وہ تمام سفروں میں قصر کرے یا اتمام۔ اور رئیس الفقہا ابوحنیفہ کے نزدیک قصر واجب ہے۔ اور جمہور امامیہ کے نزدیک قصر عزیمت اور واجب ہے۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے واما التقصیر فانہ عزیمۃ الا ان یکون المسافۃ اربعا ولم یرد الرجوع لیومہ علی قول (قصر کرنا عزیمت ہے۔ لیکن اگر مسافت چار فرسخ ہو۔ اور اسی روز واپسی کا ارادہ نہ رکھتا ہو۔ تو ایک قول کیموافق قصر واجب نہیں) مدارک میں فرمایا ہے اما القصر فی السفر فھو عزیمۃ اذا کان مسیرۃ یوم او ثمانیۃ فراسخ فھو اجماعی منصوص من عدۃ روایات لقولہ علیہ السلام فی صحیحۃ زرارہ والحلبی فصار التقصیر فی السفر واجبا کوجوب الاتمام فی الحضر وفی صحیحۃ علی بن یقطین یجب التقصیر اذا کان مسیرۃ یوم الی غیر ذلک من الاخبار الکثیرۃ (قصر سفر میں واجب ہے جبکہ سفر ایکدن کا رستہ یا آٹھ فرسخ ہو۔ پس وہ اجماعی ہے۔ اور اس پر روایات کثیرہ میں نص وارد ہوا ہے۔ جو صحیحہ زرارہ وحلبی میں امام علیہ السلام سے مروی ہیں۔ پس قصر سفر میں اسی طرح واجب ہے۔ جس طرح اتمام حضر میں۔ اور صحیحہ علی بن یقطین میں ہے۔ کہ جب سفر ایکدن کی راہ کے برابر ہو۔ تو تقصیر واجب ہے۔ وغیرہ وغیرہ اخبار کثیرہ) لیکن انہیں چند شرطیں ہیں۔ جو کتب فقہیہ میں بہ تفصیل تمام مذکور ہیں۔ مثلاً مسافت کا قصد کرنا۔ حد ترخص پر پہنچنا یعنی قیام کیجگہ سے اتنی دور نکل جائے۔ کہ شہر کی اذان نہ سنے۔ اور دیواروں کو تمیز نہ کرسکے اور سفر معصیت کا نہ ہونا۔ اور سفر کا تمام وقت نماز کو گھیرنا۔ اور کثیر السفر نہ ہونا جیسے مکاری اور

احکام سفر میں اعتراض

قصر کے بعض احکام

ملاح ۔ اور بعض مجتہدین کے قول کیموافق کثیر السفر اسوقت ہوتا ہے ۔ کہ تین سفر کرے ۔ اور ان تین سفروں کے درمیان دس روز اپنے وطن میں قیام نکرے ۔ اور غیر وطن میں بھی دس روز توقف کرنیکے قصد سے نہ ٹھیرے ۔ پس جب تک کہ کثیر السفر نہ ہو ۔ اسکو نماز کا قصر کرنا جائز ہے ۔ اور اس میں رات اور دن کا ایک حکم ہے ۔ اور اثنائے سفر میں اپنے وطن میں اور اس مقام میں پہنچا جہاں اسکی کچھہ ملکیت ہو ۔ اگرچہ ایک درخت ہو ۔ اور چھ مہینہ اس جگہ میں وطن بناکر رہچکا ہو ۔ اور اثنائے سفر میں اماکن اربعہ مشرفہ یعنی مسجد مکہ ۔ مسجد مدینہ ۔ مسجد کوفہ اور حائر کربلا میں سے کسی ایک جگہ میں نہ پہنچا ۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہوچکا ۔ تو اب جاننا ضروری ہے ۔ کہ فاضل مشکک نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے ۔ وہ چند وجہوں سے محل نظر ہے ۔

صفحہ ۱۴۴

وجہ اول ۔ یہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے ۔ کہ یہ تمام علمائے امامیہ کا قول ہے ۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے ۔ کیونکہ جمہور امامیہ کے نزدیک کثیر السفر مثلاً ملاح اور مکاری کو قصر جائز نہیں ہے ۔ اور ایک روایت کیموافق مالک اور احمد کا مذہب بھی یہی ہے ۔ کتاب منتفق و مفترق میں مرقوم ہے واختلفوا فی المسافر عن اهله دائماً کالملاح والفیج[عہ] والمکاری فقال ابوحنیفه و مالك والشافعی تیرخص وقال احمد لا تیرخص وعن مالك نحوه ایضاً (جو لوگ اپنے اہل و عیال سے الگ ہوکر ہمیشہ سفر میں رہتے ہیں جیسے ملاح ۔ پیک (قاصد) اور مکاری ۔ انکے بارے میں علماء میں باہم اختلاف ہے ۔ ابوحنیفہ ۔ مالک اور شافعی کا قول ہے ۔ کہ انکو قصر کی اجازت ہے ۔ اور احمد کا قول ہے ۔ کہ اجازت نہیں ۔ اور مالک سے بھی ایسا ہی مروی ہے) قصر میں رات اور دن کا ایک ہی حکم ہے ۔ اور جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے ۔ وہ ضعیف اور شاذ ہے ۔ مدارک میں فرمایا ہے القول بوجوب القصر فی صلوة النهار خاصة للشیخ واتباعه تعویلاً علی روایة متروکة الظاهر (دن کے نماز میں قصر کے واجب ہونیکا قول خاص شیخ طوسی اور اُن کے تابعین سے مخصوص ہے اور یہ قول روایت متروکۃ الظاہر کیموافق ہے ۔

کثیر السفر کے باب میں اختلاف

وجہ دوم ۔ یہ کہ مصنف کو جو یہ توہم ہوا ہے ۔ کہ یہ قول صحیحۂ المکاری والملاح اذا جد بهما السفر فلیقصر کے مخالف ہے ۔ وہ ساقط ہے ۔ اسلئے کہ بعض علماء نے جو یہ حکم کیا ہے ۔ سو عدم جد کی صورت میں ہے ۔ اور قصر کیلئے حدیث میں جد کی شرط ہے ۔ یعنی جب مکاری اور ملاح جد و کوشش کیساتھ سفر کریں ۔ تو قصر کریں اور ایک جماعت کا قول ہے ۔ کہ جد کے معنی یہ ہیں ۔ کہ دو منزل کو ایک کرے ۔ پس اس صورت میں کسی قسم کی منافات اور مخالفت نہ رہی ۔ اور بالفرض اگر مصنف کا قول

رفع توہم مصنف

عہ فیج بالفا معرب پیک یعنی قاصد ۱۲

تسلیم بھی کرلیا جائے۔ توہم جواب میں کہتے ہیں۔ کہ منافات اس صورت میں ثابت ہوسکتی ہے جبکہ لفظ اذا عموم کا فائدہ دے۔ جبکہ اذا سے عموم کا فائدہ حاصل نہیں ہوتا۔ پس منافات بھی نہیں ہے

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ نماز سفر کو ان چار سفروں یعنی سفر مسجد مکہ۔ سفر مدینہ سفر کوفہ اور سفر حائر کربلا کے سوا اور سفروں سے مخصوص کرتے ہیں۔ اور یہ حکم جمہور کے نزدیک ہے۔ اور مرتضیٰ اور دیگر جماعت علماء کا قول مختار یہ ہے۔ کہ تمام مشاہد آئمہ کا یہی حکم ہے۔ حالانکہ نص قرآنی اذا ضربتم فی الارض (جب تم زمین میں چلو) مطلقاً واقع ہوا ہے۔ اور امیر المومنین ع نے بھی اپنے تمام سفروں میں قصر فرمایا ہے اور محمد بن بابویہ کی روایت جو پہلے مذکور ہوئی۔ اطلاق پر دلالت کرتی ہے۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب

مصنف کا یہ قول مذکور چند وجہوں سے مدفوع اور مردود ہے۔ وجہ اوّل۔ یہ کہ یہ کلام صریحًا اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ امامیہ کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے۔ کہ وہ ہمیشہ اور ہر زمانہ میں ان چار سفروں میں قصر کو واجب نہیں جانتے۔ اس سے صاف معلوم ہو رہا ہے۔ کہ اس مسئلہ میں امامیہ کے مذہب سے مصنف کو ذرا بھی واقفیت نہیں ہے۔ حالانکہ امامیہ ان اماکن اربعہ شریفہ میں فائز ہونے اور وہاں پہنچ جانے پر قصر اور اتمام میں تخییر کو لازم جانتے ہیں۔ نہ کہ ان چار سفروں کے ہر وقت اور ہر زمانہ میں۔ جیسا کہ کتب فقہیہ میں مذکور ہے۔ تمام اقوال کی نقل باعث تطویل ہے۔ اس لئے صرف جامع عباسی کی عبارت پر اکتفا کی جاتی ہے۔ فرماتے ہیں "پس جبکہ مسافر ان چار مقامات میں سے کسی ایک مقام میں پہنچ جائے۔ اور دس روز قیام کرنیکا قصد نکرے۔ تو اسپر لازم نہیں ہے۔ کہ وہ نماز کو قصر کرے۔ بلکہ اسکو اختیار ہے۔ خواہ قصر کرے۔ یا اتمام۔ اور اگر وہ نماز کو پوری پڑھا کرے تو ثواب زیادہ ہوگا۔ پس اماکن شریفہ میں تخییر کا قول یا ان مقامات مقدسہ میں اتمام کا اختیار کرنا۔ اور قول تخییر کے ہوتے ہوئے اتمام کو لازم کردینا کسی آیۂ کریمہ کا منافی نہیں ہے۔ ورنہ لازم آئیگا۔ کہ مذہب شافعیہ اور مذہب ام المومنین و حضرت عثمان جیسا کہ آیندہ مذکور ہوگا ثقلین کے مخالف اور منافی ہے۔ حالانکہ یہ بات مصنف کے عقیدے کے خلاف ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ آیۂ کریمہ اذا ضربتم فی الارض کی مخالفت اسوقت لازم آتی ہے جبکہ لفظ اذا سے عموم کا فائدہ حاصل ہو حالانکہ وہ ممنوع ہے جیسا کہ امام رازی نے اس کی تصریح[ع] فرمائی ہے۔

ع۔ اسکی تصریح پہلے بھی بیان ہوچکی اور آئندہ وجہ سوم میں بھی مذکور ہے ۱۲۰ مترجم

وجہ سوم - یہ کہ اگر یہ استدلال کامل ہو۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ جواز رخصت میں قلیل السفر اور کثیر السفر دونو برابر ہوں۔ اور مسافت معتبر نہ ہو۔ حالانکہ یہ بات فقہائے فریقین کے اجماع سے باطل ہے۔ اور اس کا حل اس طرح پر ہے۔ کہ لفظ اذا شرط کے جزا کے استعقاب یعنی پیچھے آنیکا فائدہ دیتا ہے۔ اور یہ استعقاب سب وقتوں میں لازم نہیں ہے۔ اور آیہ کریمہ کا مفاد یہی ہے کہ اس سے ایک بار استعقاب قصر کا فائدہ حاصل ہوتا ہے اور فقہاء کے نزدیک سفر طویل میں۔ اور سید مرتضیٰ وغیرہ علماء کے نزدیک اماکن اربعہ شریفہ کے سوا اور سفروں میں ایسا ہی ہے۔ اور سفر قصیر اور اماکن اربعہ مشرفہ کا سفر ان اماکن میں پہنچ جانیکے بعد اسوقت اس آیت میں داخل ہوتا جبکہ اذا عمومیت کا فائدہ دیتا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ والذی عندی فی ھذا الباب ان یقال ان کلمۃ اذا وکلمۃ ان لا یفید الا کون الشرط مستعقباً للجزاء فاما کونہ مستعقباً لذلک الجزاء فی جمیع الاوقات فھذا غیر لازم بدلیل انہ اذا قال لامرأتہ ان دخلت الدار او اذا دخلت الدار فانت طالق فدخلت مرۃ وقع الطلاق واذا دخلت ثانیاً لا یقع وھذا یدل علی ان کلمۃ اذا وکلمۃ ان لا تفیدان العموم البتۃ واذا ثبت ھذا سقط استدلال اھل الظاھر بھذہ الآیۃ وان الآیۃ لا یفید الا ان الضرب فی الارض یستعقب مرۃ واحدۃ ھذہ الرخص وعندنا الامر کذلک فیما اذا کان السفر طویلاً فاما السفر القصیر فانما یدل بحسب الآیۃ لو قلنا ان کلمۃ اذا للعموم ولما ثبت انہ لیس الامر کذلک فقد سقط ھذا الاستدلال (انتہی کلامہ) (اس باب میں میرے نزدیک یہ کہنا درست ہے کہ کلمہ اِذَا اور کلمہ اِنْ دونو کا یہ فائدہ دیتے ہیں۔ کہ شرط کے عقب میں ایک خاص جزا آتی ہے۔ مگر اس جزا کا تمام وقتوں میں شرط کے عقب میں آنا لازم نہیں ہے۔ دلیل اسکی یہ ہے۔ کہ جب کوئی شخص اپنی زوجہ سے کہے اِنْ دخلتِ الدار یا اِذَا دخلتِ الدار فانت طالق یعنی اگر تو اس گھر میں داخل ہو۔ یا۔ جب تو گھر میں داخل ہو۔ تو تجھ پر طلاق ہے۔ پس وہ ایکدفعہ داخل ہوئی۔ اور اسپر طلاق واقع ہوگیا۔ اور اسکے بعد جب وہ دوبارہ گھر میں داخل ہوگی۔ اسپر طلاق واقع نہ ہوگا۔ یہ مثالیں اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ لفظ اِنْ اور لفظ اِذَا (کلمات شرط) بیشک عموم کا فائدہ نہیں دیتے۔ اور جب یہ بات ثابت ہوگئی۔ تو وہ استدلال ساقط ہوگیا۔ جو اہل ظاہر اس آیت سے کرتے ہیں۔ اسلئے کہ اس آیہ شریفہ (اذا ضربتم فی الارض) سے یہی فائدہ حاصل ہوتا ہے۔ کہ زمین میں چلنا اس رخصت (یعنی قصر) کا ایکدفعہ ہی مستعقب ہو (یعنی جزائے قصر ایک ہی دفعہ اسکے عقب میں

لفظ اذا کی تحقیق ... جواز تقصیر

ثم اذا ضربتم ... معقول بحث

آسکتی ہے) اور ہمارے نزدیک امر واقعی یہی ہے۔ جبکہ سفر طویل ہو لیکن سفر قصیر کی حالت میں یہ آیت اسی وقت استدلال میں پیش ہو سکتی ہے۔ جبکہ ہم اس بات کے قائل ہوں۔ کہ کلمہ اِذا عموم کیلئے ہے۔ جبکہ یہ ثابت ہو چکا کہ واقعاً ایسا نہیں ہے تو یہ استدلال بھی باطل اور ساقط ہو گیا)۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ شافعی بموجب ایک قول کے تمام سفروں میں اتمام کو افضل جانتے ہیں۔ اگر امامیہ بھی ان اماکن شریفہ میں پہنچ جانیکے وقت اسوجہ سے کہ عبادت ان اماکن شریفہ میں افضل اور ثواب کثیر کا موجب ہے۔ اتمام کو ان اماکن شریفہ کی اقامت کیساتھ افضل جانیں تو اسمیں کونسی قباحت لازم آسکتی ہے۔ کتاب متفق و مفترق میں فرمایا ہے واختلفا لقائلون انہ رخصۃ ھل ھو افضل من الاتمام فقال مالک والشافعی واحمد فی احد قولیہ القصر وقال الشافعی فی القول الآخر الاتمام افضل (اسمیں اختلاف ہے۔ کہ آیا رخصت یعنی قصر اتمام سے افضل ہے مالک اور شافعی اور احمد (اپنے دو اقوال میں سے ایک قول کے موافق) قائل ہیں۔ کہ قصر اتمام سے افضل ہے۔ اور شافعی نے دوسرے قول میں فرمایا ہے۔ کہ اتمام ہی افضل ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف کا یہ قول ام المومنین عائشہ کے عمل اور حضرت عثمان بن عفان کے عمل سے کہ سفر مکہ میں اتمام فرمایا تھا۔ معارض اور مخالف ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے ان عایشۃ قالت اعتمرت مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم من المدینۃ الی مکۃ فلما قدمت مکۃ قلت یا رسول اللہ بابی انت وامی قصرت واتممت وصمت وافطرت فقال احسنت عائشۃ ما عابہا علی ذلک وکان عثمان یتم ویقصر وما ظہر انکار من الصحابۃ علیہ انتہیٰ (عایشہ فرماتی ہیں۔ کہ میں زیارت بیت الحرام کیلئے مدینہ سے مکہ تک رسول خدا صلعم کے ہمراہ گئی۔ جب مکہ میں پہنچی۔ تو میں نے عرض کی یا رسول اللہ میرے ماں باپ آپ پر فدا ہوں۔ میں نے قصر کیا اور اتمام کیا۔ اور روزہ رکھا اور افطار کیا۔ فرمایا اے عائشہ تو نے خوب کیا۔ اور اسپر حضرت نے عایشہ کو کوئی ملامت نہیں فرمائی۔ اور حضرت عثمان اتمام کرتے تھے۔ اور قصر کرتے تھے۔ اور کسی صحابی نے آپکے اس عمل پر انکار نہیں کیا) صحیح مسلم میں بسند خود نافع سے روایت کی ہے عن ابن عمر صلی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بمنیٰ رکعتین وابوبکر بعدہ وعمر بعد ابی بکر وعثمان صدرا من خلافتہ ثم ان عثمان صلی بعد اربعا فکان ابن عمر اذا صلی مع الامام صلی اربعا واذا صلاھا وحدہ صلی رکعتین (ابن عمر سے روایت ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے منیٰ میں دو رکعت نماز پڑھی۔ اور ابوبکر

نے بھی آپکے بعد دو رکعت۔ اور عمر نے ابوبکر کے بعد دو رکعت اور عثمان نے اپنی خلافت کے شروع میں دو رکعت۔ اسکے بعد چار رکعت نماز پڑہی۔ پس ابن عمر کا یہ دستور تھا کہ جب امام (عثمان) کیساتھ نماز پڑہتا تھا۔ تو چار رکعت۔ اور جب اکیلا پڑہتا تھا۔ تو دو رکعت) نیز اعمش سے روایت کی ہے۔ قال ثنا ابراہیم قال سمعت عبدالرحمان بن یزید یقول صلے بنا عثمان بمنے اربع رکعات فقیل ذلک لعبداللہ بن مسعود فاسترجع ثم قال صلیت مع النبی صلی اللہ علیہ وسلم بمنے رکعتین وصلیت مع ابی بکر الصدیق بمنی رکعتین وصلیت مع عمر بن الخطاب بمنے رکعتین فلیت حظی من اربع رکعات رکعتان متقبلتان (کہ ابراہیم نے ہم سے بیان کیا۔ کہ میں نے عبدالرحمن بن یزید کو یہ کہتے ہوئے سنا ہے۔ کہ ہمنے عثمان کیساتھ منیٰ میں چار رکعتیں پڑہی ہیں۔ عبداللہ بن مسعود سے اس کا ذکر کیا گیا۔ اُسنے کلمہ انا للہ وانا الیہ راجعون زبان پر جاری کیا پھر فرمایا۔ میں نے آنحضرت صلعم کیساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑہی ہیں۔ اور ابوبکر صدیق کیساتھ منے میں دو رکعتیں اور عمر بن الخطاب کیساتھ منیٰ میں دو رکعتیں پڑہیں۔ پس کاش مجھکو چار رکعتوں سے دو مقبولہ رکعتیں حاصل ہو جائیں) نیز سالم بن عبداللہ سے اور اس نے اپنے باپ سے روایت کی ہے عن رسول اللہ صلعم انہ صلے صلوۃ المسافر بمنے رکعتین وابوبکر وعمر وعثمان صدرا من خلافتہ ثم اتمھا اربعا۔ کہ آنحضرت صلعم نے مقام منیٰ میں مسافر کی طرح دو رکعت نماز پڑہی۔ اور ابوبکر اور عمر نے بھی اور عثمان نے اپنی خلافت کی ابتدا میں دو رکعت نماز پڑہی۔ پھر اسکو اتمام کرکے چار رکعتیں پڑہیں۔) نیز عروہ سے روایت کی ہے عن عایشۃ رضی اللہ عنہا ان الصلوۃ اول ما فرضت رکعتین فاقرت صلوۃ السفر واتمت صلوۃ الحضر قال الزہری فقلت لعروۃ ما بال عایشہ تتم فی السفر قال انھا تاولت کما تاول عثمان (عائشہ رضی اللہ عنہا فرماتی ہیں کہ نماز اول دو رکعت فرض کی گئی۔ پھر نماز سفر قصر ہو گئی۔ اور نماز حضر پوری رہی۔ زہری بیان کرتا ہے۔ کہ میں نے عروہ سے کہا۔ کہ عائشہ سفر میں پوری نماز کیوں پڑہتی ہے۔ اسنے جوابدیا کہ اسنے عثمان کی طرح سے تاویل کرلی ہے) شارحین نے اس حدیث کی شرح میں لکھا ہے یعنی ان عثمان وعایشۃ رایا القصر جائزا والاتمام جائزا فاختارا احدھما وھو الاتمام۔ انتہی۔ (یعنی عثمان اور عائشہ دونو کی رائے میں قصر بھی جائز ہے۔ اور اتمام بھی جائز ہے۔ پس انھوں نے ایک چیز یعنی اتمام کو اختیار کرلیا) اگر علمائے امامیہ باوجود قول تخییر کے (کہ اماکن شریفہ میں قصر کرو یا اتمام اختیار ہے) اماکن شریفہ میں اتمام کو لازم کرلینے کے قائل ہو جائیں۔ تو اسمیں کونسی خرابی لازم آسکتی

عثمان کا خلاف سنت رسول خدا منیٰ میں چار رکعت نماز پڑھنا

ہی ؛- بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ حدیث مذکور آنجناب کی نظر سے نہیں گزری۔ یا دیدہ و دانستہ سنی گری سے نحاشی اور تبری کرتے ہوئے ام المومنین اور عثمان بن عفان کے قول مختار پر زبان تشنیع دراز کر کے اُن کے عمل کو کتاب اللہ کے مخالف فرماتے ہیں۔ ان ھذا الشئ عجاب ۔ بیت

نہ شیعۂ تو نہ سنی بگو چہ دین داری
کہ باہمہ جدل ورد و قدح وکیں داری

قول مصنف تحفہ

نیز اُن لوگوں نے غیبت امام میں ترکِ جمعہ کا حکم کیا ہے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے یا ایھا الذین اٰمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ (اے ایمان والو جب جمعہ کے دن کی نماز کیواسطے ندا کیجائے۔ تو ذکرِ خدا کی طرف دوڑو) اسمیں حضور امام کی قید نہیں ہے۔ انتھیٰ۔

جواب باصواب

یہ جاننا ضروری ہے۔ کہ نماز جمعہ کے واجب ہوتے پر تمام علمائے امامیہ کا اجماع قائم ہو چکا ہے اور امام علیہ السلام کی غیبت کے زمانہ میں صرف اتنا اختلاف ہو کہ وہ واجب عینی ہے یا واجب تخییری افضل فردین یعنی دونوں میں افضل ہی کچھ علمار واجب عینی ہونیکے قائل ہیں۔ اور صاحب مدارک نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ چنانچہ فرماتے ہیں۔ اجمع العلماء کافۃ علی وجوب صلوٰۃ الجمعۃ والاصل فیہ الکتاب و السنۃ قال اللہ تعالیٰ یا ایھا الذین اٰمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ اجمع المفسرون علی ان المراد ھھنا الخطبۃ او صلوٰۃ الجمعۃ تسمیۃ للشئ باسم اجزائہ والامر للوجوب کما تقرر فی الاصول وھو ھھنا للتکرار باتفاق العلماء والتعلیق بالنداء مبنی علی الغالب و فی الاٰیۃ مع امر الدال علی الوجوب ضرب من التاکید والواع الحث بما لا یقتضی تفصیلہ المقام واما الاخبار فمستفیضۃ جدا بل یکاد ان یکون متواترۃ ۔

(تمام علمار نے نماز جمعہ کے وجوب پر اجماع کیا ہے۔ اور اصل اسمیں کتاب اور سنت ہی۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔

ترجمہ آیت اے ایمان والو! جب جمعہ کے دن کی نماز کیلئے ندا دیجائے۔ تو ذکر خدا کی طرف دوڑو۔ مفسرین کا اس بات پر اجماع ہے۔ کہ اس آیت میں ذکر سے یا تو خطبہ مراد ہے۔ یا نماز جمعہ چیز کو اسکے اجزاء کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ اور امر وجوب کیواسطے ہے جیسا کہ اصول میں مقرر ہے۔ اور وہ یہاں باتفاق علما تکرار کیلئے ہے۔ اور ندا سے متعلق کرنا غالب پر مبنی ہے۔ اور آیت میں باوجود اس کے کہ ایسا امر موجود ہے۔ جو وجوب پر دال ہے۔ کئی قسم کی تاکید اور ترغیب بھی پائی جاتی ہے جنکی تفصیل کا یہاں موقع نہیں ہی۔ اور اخبار اس باب میں نہایت مستفیضہ بلکہ تواتر کی حد کو پہنچے ہوئے ہیں) پھر اپنے دعوے کے موئد چند احادیث کو بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں فھذہ الاخبار الصحیحۃ الطریق الواضحۃ الدلالۃ علی

وجوب الجمعۃ علی کل مسلم عدا ما استثنی یقتضی الوجوب العینی ولا اشعار فیہ بالتخییر بینہا و بین فرد آخر خصوصاً قولہ علیہ السلام من ترک الجمعۃ ثلث جمع متوالیات طبع اللہ علی قلبہ فانہ لو جاز ترکہا الی بدل لم یحسن ہذا الاطلاق ولیس فیہا دلالۃ علی اعتبار حضور الامام او نائبہ بوجہ علی الظاہر فان کان بہم من یخطب جمعوا وقولہ اذا اجتمع سبعۃ ولم یخافوا امہم بعضہم وخطبہم اخر انتہی (پس ان احادیث کا طریق صحیح ہے۔ اور واضح طور پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ مستثنے لوگوں کے سوا ہر ایک سلمان پر نماز جمعہ واجب ہے اور ان سے وجوب عینی ثابت ہوتا ہے۔ اور ان میں نماز جمعہ اور دوسری نماز کے درمیان تخییر کا ہونا بھی محقق نہیں ہوتا۔ خاصکر آنحضرتؐ کا یہ قول کہ فرمایا ہے۔ جو شخص تین جمعہ برابر نماز جمعہ کو ترک کرے۔ خدا اسکے قلب پر مہر لگا دیتا ہے۔ اگر کسی اور نماز کے بدلے نماز جمعہ کا ترک کرنا جائز ہوتا۔ تو یہ اطلاق اچھا نہ تھا۔ اور ان احادیث سے بظاہر کسی طرح یہ بھی ثابت نہیں ہوتا۔ کہ نماز جمعہ میں امام یا اسکے نائب کا حاضر ہونا معتبر ہے پس اگر ان میں کوئی خطبہ خواں موجود ہو۔ تو جمعہ پڑھیں۔ اور حضرت کا یہ قول کہ جب سات آدمی جمع ہو جائیں۔ اور کوئی خوف نہ ہو۔ تو ایک تو انکی امامت کرے۔ اور ایک اور کوئی انکے سامنے خطبہ پڑھے۔ وجوب عینی کو ثابت کرتا ہے) فاضل مجلسی علیہ الرحمہ نے حدیقۃ المتقین میں فرمایا ہے۔ پھر اس باب میں اختلاف ہے کہ زمانہ غیبت میں واجب عینی ہے۔ یا افضل فردین واجب تخییری ہے۔ اس فقیر کا گمان یہ ہے۔ کہ واجب عینی ہے اور بعض علماء وجوب تخییری کے قائل ہیں۔ اور شیخ بہائی علیہ الرحمہ اسی قول کو اختیار کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ اصح یہ ہے۔ کہ مکلف کو اختیار ہے۔ خواہ نماز جمعہ پڑھے یا نماز ظہر لیکن چونکہ نماز جمعہ کا ثواب نماز ظہر سے زیادہ ہے اسلئے اولیٰ یہ ہے کہ نماز ظہر کی جگہ نماز جمعہ پڑھی جائے۔

جب یہ مقدمہ معلوم ہوگیا۔ تو اب یہ جاننا چاہئے۔ کہ مصنف نے جو اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ جو قول مصنف نے بیان کیا ہے۔ وہ مرجوح اور متروک ہے۔ اس پر بنا رکھکر فرقہ امامیہ پر اعتراض نہیں ہو سکتا۔

وجہ دوم یہ کہ بالفرض اگر یہ تسلیم کر لیا جائے۔ کہ نماز جمعہ کے وجوب میں امامؑ اور اسکے نائب کا حاضر ہونا شرط ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں یہ کہہ سکتے ہیں۔ کہ یہ مسئلہ بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ حنفیہ مصر (شہر) کو اور سلطان اور اسکے نائب جائز کی حضوری اور انکی اجازت کو نماز جمعہ میں شرط کرتے ہیں۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے یا ایہا الذین آمنوا اذا نودی للصلوٰۃ من یوم الجمعۃ فاسعوا الی ذکر اللہ اس آیت میں مصر سلطان اور اسکے نائب اور انکی اجازت کی قید کہاں ہے پس جو جواب اسکا حنفیہ کیطرف سے دیا جائے۔ وہی جواب

بناء اعتراض قول متروک ہے صفحہ ۱۲۸ الزامی جواب

امامیہ کیطرف سے تصور کیا جائے۔ ماوردی کتاب احکام سلطانیہ کے باب تاسع فی ولایۃ علی امامۃ الصلوٰۃ میں فرماتے ہیں واما الامامۃ فی صلوٰۃ الجمعۃ فقد اختلف فی وجوب تقلیدہ فمذہب ابوحنیفۃ واھل العراق الی ان الولایات الواجبات وان صلوٰۃ الجمعۃ لا یصح الا بحضور السلطان او من نصبہ فیھا وذھب الشافعی وفقہاء الحجاز الی ان التقلید فیھا ندب وان حضور السلطان فیھا لیس بشرط فان اقامھا المصلی علی شرایطھا انعقدت وصحت (نماز جمعہ کی امامت کی تقلید کے باب میں فقہا کا اختلاف ہے پس ابوحنیفہ اور اہل عراق کا مذہب یہ ہے۔ کہ ولایات واجب ہیں۔ اور نماز جمعہ صحیح نہیں ہوتی۔ جب تک سلطان یا اسکی طرف سے مقرر شدہ امام جمعہ حاضر نہ ہو۔ اور شافعی اور فقہائے عراق کا مذہب یہ ہے کہ تقلید اس نماز میں مستحب ہے۔ اور اسمیں سلطان کی حاضری شرط نہیں ہے۔ پس اگر مصلی نماز جمعہ کو اسکی شرائط کے مطابق قائم کرے۔ تو وہ منعقد ہو جاتی ہے۔ اور صحیح ہوتی ہے) کتاب رحمۃ للامہ میں مرقوم ہے والمستحب ان یقام الجمعۃ الا باذن السلطان فان اقیمت بغیر اذنہ صحت عند مالک والشافعی واحمد وقال ابوحنیفۃ لا ینعقد الجمعۃ الا باذن السلطان (اور مستحب ہے کہ جمعہ سلطان کی اجازت ہی سے قائم کیا جائے۔ پس اگر اسکی اجازت کے بغیر قائم کیا جائے۔ تو مالک شافعی اور احمد کے نزدیک صحیح ہے۔ اور ابوحنیفہ کا قول یہ ہے کہ جمعہ سلطان کی اجازت کے بغیر منعقد ہی نہیں ہوتا۔)

قول مصنف تحفہ

نیز ان لوگوں نے جائز رکھا ہے۔ کہ جب کسی مرد کا باپ یا بیٹا یا بھائی مر جائے تو وہ اپنے کپڑے کو چاک کر سکتا ہے۔ اور عورت کیلئے تو ہر ایک میت پر کپڑے کو چاک کرنا مطلقاً جائز لکھا ہے حالانکہ تمام شریعتوں میں مصیبتوں میں صبر واجب ہے۔ اور جزع کرنا حرام۔ اور اخبار صحیحہ میں وارد ہوا ہے لیس منا من حلق وسلق وخرق (جو کوئی ڈاڑھی منڈائے اور بد زبانی کرے اور کپڑے پھاڑے۔ وہ ہم میں سے نہیں ہے) نیز حدیث میں آیا ہے لیس منا من شق الجیوب ولطم الخدود (جو کوئی گریبان چاک کرے۔ اور رخساروں پر طمانچے مارے وہ ہم میں سے نہیں ہے)

جواب باصواب

مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے باطل ہے۔ **وجہ اول** یہ کہ اس میں شک نہیں۔ کہ صبر نفس انسانی کی ایک اعلیٰ صفت ہے۔ اور جزع (بے صبری) رذائل نفسانی میں شمار کیا گیا ہے۔ اور علمائے امامیہ مثلاً محقق طوسی اور دوسرے علماء نے اپنی کتابوں اور رسالوں میں صبر کی مدح اور جزع و بے صبری کی مذمت اور انکی ترغیب و ترہیب کے باب میں بہت تفصیل سے مضامین لکھے ہیں۔ اور اس مضمون میں بہت سی احادیث آئمہ معصومین

علیہم السلام سے وارد ہوئی ہیں۔ رئیس المحدثین شیخ محمد بن یعقوب کلینیؒ اور شیخ صدوق ابن بابویہؒ وغیرہم محدثین اور دیگر اہل علم نے اپنی کتابوں اور تالیفات میں انکو روایت کیا ہے۔ فاضل مجلسی علیہ الرحمۃ نے حدیقۃ المتقین میں فرمایا ہے "اور اسی طرح چہرے کو چھیلنا۔ گیسو کترنا۔ اور بالوں کو نوچنا جائز نہیں ہے۔ اور مصیبت زدہ لوگوں کو لازم ہے۔ کہ صبر کریں۔ بلکہ قضائے الہٰی پر رضامند ہوں۔ اور یہ جان لیں۔ کہ خدا تعالیٰ وہی کرتا ہے جو بہتر اور اولیٰ ہوتا ہے۔ اور معلوم کریں۔ کہ وہ صبر کرنیوالوں کو بے حساب اجر عطا فرماتا ہے"۔ انتہیٰ۔ اور یہ بات ظاہر ہے۔ کہ صبر نفسانی انفعالات و اثرات سے ہے۔ اور دل سے تعلق رکھتا ہے۔ اگر باوجود اطمینان قلب کے حاصل ہونے اور جادۂ صبر پر ثابت قدم رہنے اور قضائے الہٰی پر رضامند ہونے کے دیدہ و دانستہ بعض مصائب عظیمہ کے موقع پر محض اس غرض سے کہ لوگوں کو اس حادثہ عظمیٰ کی خبر دیجائے۔ اس الزام اور اتہام کو اپنے ذمہ سے رفع کیا جائے۔ کہ یہ شخص قسی القلب اور سخت دل ہے اور بعض سخت حوادث و سوانح سے ذرا بھی متاثر نہیں ہوتا اور انکو آسان اور سہل سمجھتا ہے۔ اگر بعض ایسے امور کا اظہار کیا جائے جو ظاہری نظر میں بے صبری پر دلالت کرتے ہوں۔ تو اسمیں کوئی حرج نہیں۔ اور اسمیں کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔ اور اسکو مقام صبر سے کسی قسم کی منافات نہیں اور ہرگز ہرگز بے صبری اور جزع و فزع میں شمار نہیں ہے۔ اسلئے ان مصالح کو مدنظر رکھکر بعض مصائب مثلاً باپ اور بھائی کے مرنے میں کپڑے چاک کرنیکو جائز رکھا ہے۔ اور احادیث میں اسکی اجازت دیگئی ہے۔ اور حدیث شریف مذکور جو تغلیظاً اور تشدید کے طور پر وارد ہوئی ہے۔ وہ اس پر محمول ہے۔ کہ ایسے امور اس شخص سے بے صبری اور جزع فزع کے طور پر صادر ہوں۔ بس جو بے صبری سے مشابہ امور مقام صبر میں ثابت قدمی کی حالتمیں بعض مصلحتوں کی بنا پر ظاہر ہوئے ہوں۔ وہ اس حدیث شریف کے منافی نہیں ہیں۔ شیخ عبدالحق دہلوی مدارج النبوۃ میں فرماتے ہیں "پس آنحضرت صلعم کا مرض بہت سخت ہوگیا چنانچہ منقول ہے۔ کہ حضرت اضطراب و بیقراری فرماتے۔ اور اپنے بستر پر کروٹیں بدلتے۔ اور پلٹیاں کھاتے تھے۔ عائشہ فرماتی ہیں۔ میں نے عرض کی یا رسول اللہ اگر ایسی حالت ہم میں سے کسی شخص سے ظاہر ہو تو حضرتؐ اسکو برا کہتے ہیں۔ اور ناراض ہوتے ہیں۔ فرمایا اے عائشہ میرا مرض بہت سخت و شدید ہے"۔ الخ۔

اسکے بعد صاحب مدارج النبوۃ فرماتے ہیں۔ لیکن بلا میں جزع و فزع کرنا اور بیماریوں میں آہیں بھرنا اور چیخنا چلانا کیسا ہے۔ یہاں جزع و فزع کی باتیں جسکے معنی بے صبری اور بے طاقتی ہیں۔ کرنا اور بلا کو مکروہ جاننا اور اس سے بھاگنا حرام ہے۔ اور اس میں کسی کو اختلاف نہیں اور غربت اور شکستگی و بیچارگی جو بندگی کی حالت کو لازم ہے۔ اسکے اظہار کے قصد سے آہ و زاری کرنا اور وہ اضطراب و بیقراری جو مرض کی شدت اور صعوبت سے عارض ہو۔ وہ دوسری چیز ہے۔ اور یہ چیز بہ جزع و فزع کرنے اور بلا کو مکروہ جاننے

صحیح مسلم جلد نمبر ۲ صفحہ ۱۸۹ اقوال ائمہ

اظہار رنج و غم مصلحتاً جائز ہے

جناب رسالتمآب کا اظہار رنج و غم فرمانا

اور اس سے بھاگنے اور گریز کرنہیں داخل نہیں ہیں۔ اور عائشہ رضی اللہ عنہا کی حدیث جو آنحضرت صلعم کے احوال شریف کے بیان میں مذکور ہوئی اسکے ثبوت میں کافی ہے۔ ہاں بیقراری اور نالہ وزاری اگر عدم رضا وتسلیم کی وجہ سے ہو۔ تو مکروہ ہے۔ اور شکایت میں داخل۔ اور علماء و مشائخ میں سے جن لوگوں نے کہ اس پر کراہیت اور شکایت کا اطلاق فرمایا ہے۔ وہ مطلق اور غیر مقید نہیں ہے۔ بلکہ بے صبری اور بیقراری سے مقید ہے۔ لیکن درد والم کی خبر دینا انسانی جبلت اور طبیعت کا مقتضا ہے۔ بالاتفاق اسمیں کچھ مضائقہ نہیں۔ پس درد وشکایت کے ذکر کرنیسے کسی قسم کی قباحت لازم نہیں آتی۔ بہت سے آدمی ایسے ہیں کہ وہ بظاہر خاموش ہیں۔ اور باطن میں شاکی ہوتے ہیں۔ اور بہت انسان ایسے ہیں۔ جو ظاہر مرض وبلا کی باتیں کرتے ہیں۔ مگر باطن میں راضی اور خوش ہیں۔ پس ایسے امور میں دل کا عمل معتبر اور قابل اعتماد ہے۔ نہ کہ زبان کا فعل۔ انتہیٰ۔ اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ مصنف علام نے جو کچھ اس مسئلہ میں قول امامیہ کے بطلان کی باب میں ذکر فرمایا ہے۔ بالکل باطل اور مردود ہے۔ اسلئے کہ امامیہ مصائب میں جزع وفزع کرنا جائز نہیں جانتے۔ جو مصنف کا قول ان پر صادق آئے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے۔ ویجب الرضا بالقضا ولا یجوز الفزع و عدم الرضا (قضائے الٰہی پر رضامند ہونا واجب ہے۔ اور جزع وفزع کرنا اور نارضامند ہونا جائز نہیں۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے۔ کہ امامیہ مذہب میں بعض مصائب کے موقع پر کپڑوں کا چاک کرنا جائز اور روا رکھا گیا ہے۔ اور یہ امر فقہائے شافعیہ وحنفیہ کے نزدیک بھی حرام نہیں ہے۔ بلکہ مکروہ ہے اور فعل مکروہ پر کسی قسم کی مذمت اور عقوبت عائد نہیں ہوتی۔ صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں فرمایا ہے والذی ذھب الیہ الشافعی ان النیاحۃ وشق الجیوب وضرب الخد ودو تخمیشھا والصیاح مکروہ (شافعی کا مذہب یہ ہے۔ کہ نوحہ کرنا۔ گریبان پھاڑنا۔ رخساروں پر طمانچے مارنا اور انکو زخمی کرنا اور چیخنا چلانا مکروہ ہے) فتاوائے عالمگیریہ میں رقم فرمایا ہے ویکرہ للرجال تسوید الثیاب وتمزیقھا للتعزیۃ ولا بأس بالتسوید للنساء (کسی کے ماتم میں مردوں کو اپنے کپڑے سیاہ کرنا اور ان کو پارہ پارہ کرنا مکروہ ہے۔ اور عورتوں کو سیاہ لباس کرنیکا کچھ ڈر نہیں)۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں۔ کہ پانی میں غوطہ مارنیسے روزہ باطل ہو جاتا ہے حالانکہ بالاجماع کھانا پینا اور جماع کرنا۔ روزے کو فاسد اور باطل کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے ان کے بعض علماء کو جب صحیح احادیث اسکے خلاف معلوم ہوئیں۔ تو اس مسئلہ میں اس قول سے انحراف کر کے عدم فساد کے قائل ہوگئے۔

جواب باصواب یہ تحریر چند وجہوں سے قابل اعتراض اور محل نظر ہے وجہ اول

یہ کہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ روزہ دار کو پانی میں غوطہ لگانا مکروہ ہے یا حرام۔ اور حرام ہونیکی صورت میں روزہ کو باطل کرتا ہے۔ یا نہیں۔ اور اختلاف کے پیدا ہونیکی وجہ یہ ہے کہ آئمہ علیہم السلام سے ارتماس یعنی پانی میں غوطہ لگانیکے بارے میں جو نہی وارد ہوئی ہے۔ اسکے باب میں بعض علماء مثل ابن ادریس وغیرہ تو یہ کہتے ہیں کہ یہ نہی تنزیہی ہے۔ اور ارتماس مکروہ ہے۔ اور حدیث عبداللہ بن سنان جو اسنے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال کرہ للصائم ان یرتمس الماء (صائم کو پانی میں غوطہ لگانا مکروہ ہے) اس قول کی مؤید ہے۔ اور بعض علماء فرماتے ہیں۔ کہ نہی تحریمی ہے۔ اور صائم کو پانی میں غوطہ لگانا حرام ہے۔ کیونکہ نہی کی حقیقت تحریم ہے۔ اور حقیقت پر محمول کرنا مجاز پر محمول کرنیسے اولٰے اور بہتر ہے۔ اور حکم تحریم کی علت روزے میں احتیاط کرنا ہے۔ اس لئے کہ مرتمس یعنی غوطہ ماریوالا اکثر اوقات اپنے جوف (شکم) کو پانی بھیجنے سے محفوظ اور خالی نہیں رکھ سکتا۔ اور جو شخص اپنے دل میں ذرا غور کرے۔ اس پر یہ مطلب واضح اور منکشف ہوجاتا ہے اور عبداللہ بن سنان کی حدیث ضعیف ہے۔ وہ اخبار کثیرہ کی معارض اور مقابل نہیں ہوسکتی۔ اور اگر اس کو صحیح تسلیم بھی کرلیا جائے۔ تو بھی وہ قول تحریم کے منافی نہیں ہوسکتی۔ اس لئے کہ کراہیت تحریم کے معنی میں بھی استعمال ہوتی ہے۔ پھر اس باب میں اختلاف ہوا۔ کہ وہ تحریم کی صورت میں مبطل روزہ بھی ہے یا نہیں۔ ایک گروہ علماء کا قول یہ ہے۔ کہ مبطل روزہ نہیں۔ اور روزہ کی حالت میں پانی میں غوطہ لگانا ایک فعل حرام واقع ہوتا ہے لیکن روزے کو فاسد نہیں کرتا۔ اور قضا اور کفارہ کا موجب نہیں ہوتا۔ مگر جبکہ پانی اندر جانے کا یقین ہوجاوے۔ جو افطار روزے کا موجب ہے۔ تو روزہ فاسد ہوجاتا ہے۔ کیونکہ نہی ایسے امر سے ہے۔ جو عبادت سے خارج ہے اور نہی ایسے امر سے جو خارج از عبادت ہو۔ عبادت کو فاسد نہیں کرتی۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان ہوچکا ہے۔ اور یہ قول صاحب شرائع اور دیگر علما کا مختار ہے۔ کتاب معتبر میں فرماتے ہیں ویمکن أن یکون الوجہ فی التحریم الاحتیاط فی الصوم ان المرتمس فی الاغلب لا ینفک ان یصل الماء الی جوفہ فیحرم وان لم یجب منہ قضاء ولا کفارۃ الا مع الیقین بابتلاع ما یوجب الفطر (اور ممکن ہے۔ کہ تحریم روزہ میں احتیاط کرنیکی وجہ سے ہو۔ کیونکہ حالت ارتماس میں اکثر پانی اندر چلا جاتا ہے اسلئے اس کو حرام کردیا گیا اگرچہ اس سے نہ قضا واجب ہوتی ہے اور نہ کفارہ جب تک پانی کے اندر نگلے جانے کا یقین حاصل نہ ہو) اور صاحب مدارک نے بھی اس قول کو پسند فرمایا ہے۔ اور بعض قائل ہیں کہ جبکہ ارتماس سے پانی کے اجزا کا اندر جانا متحقق ہوتا ہے پس اس معنی میں وہ کھانا اور پینا ہے۔ اور روزے کے باطل ہونیکا باعث بنتا ہے۔

اس کلام کے بیان کرنیسے مصنف عاقل پر بخوبی منکشف ہوگیا۔ کہ امامیہ کا کلام اس مسئلہ میں نہایت

صفحہ ۱۵۱ غوطہ لگانے کے باب میں علمائے امامیہ کے اقوال

صحیح اور بالکل درست ہے۔ اور معاند محض مکابر ہے۔ اور ان اقوال کو فقہ حنفیہ سے بھی مطابق کر سکتے ہیں کیونکہ جو علماء کہ تحریم اور عدم فساد کے قائل ہیں۔ اُن سے ہمیں بحث نہیں۔ اور جو گروہ کہ ارتماس کو مکروہ جانتے ہیں مذہب حنفیہ کے موافق ان کا قول بالکل صحیح ہے اور کسی بیان اور دلیل کی حاجت نہیں۔ کیونکہ رئیس الفقہا کے نزدیک صائم کے لیے غسل کرنا مطلقاً مکروہ ہے۔ اور ارتماس غسل کی ایک قسم ہے۔ پس اسکے مکروہ ہونے میں حنفیہ کے نزدیک کوئی شک نہیں۔ فتاوائے ولوالجی میں فرمایا ہے وکرہ ابوحنیفۃ الاغتسال و الاستنشاق للصائم لانہ یصیر کانہ تبتضجر ویظہر الضجر انتہیٰ۔ (اور ابوحنیفہ روزہ دار کیلئے غسل کرنا اور ناک میں پانی ڈالنا مکروہ جانتے ہیں۔ گویا کہ وہ بیقرار اور تنگدل ہوتا ہے۔ اور بیتابی کا اظہار کرتا ہے) اور جو گروہ کہ حرمت اور فساد کے قائل ہیں۔ انکے قول کی تطبیق بھی نہایت واضح اور صاف ظاہر ہے۔ اسلئے کہ ارتماس غسل کی ایک نہایت زبردست قسم ہے کیونکہ ارتماس اور غوطہ لگانیکی حالت میں ایک وقت تک پانی غسل کرنیوالے کی تمام جلد سے ملاقی اور مماس رہتا ہے پس اس حال میں کراہیت زیادہ تر شدید اور سخت ہوگی نیز خوصہ مانہیں غالباً استنشاق اور اقطار وغیرہ کے ذریعہ پانی کے اجزا کا جوف میں پہنچنا لازم ہوتا ہے۔ اور جو چیزیں کہ حال کی اصلاح اور درستی کرتی ہیں مثلاً تیل وغیرہ روزے کو باطل کرتی ہیں۔ فتاوائے ولوالجی میں فرمایا ہے اما السعوط فی الانف والاقطار فی الاذن ان کان دھنا وما اشبہ ذلک یفسد صومہ لانہ ادخل فی الجوف ما یصلح البدن فکان فی المعنی الاکل انتہیٰ۔ (لیکن اگر ناک میں سعوط کرنا اور کان میں قطرات ٹپکانا۔ اگر تیل اور اسکی مشابہ چیزوں سے ہے۔ تو اس سے اسکا روزہ فاسد ہو جاتا ہے۔ کیونکہ اسنے اپنے جوف میں ان چیزونکو داخل کیا۔ جو بدن کی اصلاح و درستی کرتی ہیں۔ پس درحقیقت وہ کھاتا ہے) حنفیہ کے نزدیک بعض اوقات میں مثلاً گرم موسم میں اور گرم سن وسال میں اور گرم مزاج میں۔ اور گرم وقت میں پانی بے شک و شبہ بدن کی اصلاح کرنیوالا ہے۔ اور معاند محض مکابر ہے۔ اور فقہ حنفیہ کی بعض کتابوں میں جو پانی کے علاوہ اور چیزونکی تخصیص مذکور ہے۔ وہ تخصیص بالمخصص ہے۔ پس مذہب حنفیہ کیموافق اسوقت میں پانی کا کان میں ٹپکانا اور سعوط کرنا بھی مفسد صوم ہونا چاہئے۔ اور ارتماس میں اکثر اوقات افطار اور سعوط لازم آتا ہے پس اسکا بھی مفسد صوم ہونا ضروری ہے۔ زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے۔ کہ بعض علمائے امامیہ نے اطرادیہ آب یعنی حلق کے اندر پانی پہنچانیکو مطلقاً مفسد صوم ہونیکا حکم دیا ہے۔ اور مذہب مالکیہ کے موافق اس قول کی صحت بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ کیونکہ مالکیہ کے نزدیک پانی اور شراب اور ایسی ایسی چیزوں کا ناک منہ کان اور آنکھ کے ذریعہ سے حلق میں پہنچانا مفطراتِ صوم میں داخل ہے۔ اور روزے کو باطل کرتا ہے منہج الوفیہ شرح رسالہ غربیہ جو مذہب مالکیہ کی ایک معتبر کتاب شیخ ابوالحسن شاذلی کی تصنیف سے ہے۔ اس میں شرائط وارکانِ صوم میں

مذہب اہلسنت کے موافق ارتماس کا مفطر صوم ہونا

صفحہ ۱۵۲

بیان کیا ہے۔ الاول الامساک عن المفطرات کالجماع واخراج المنی والمذی والقئ وایصال الماء والشراب اوغیرھا الی الحلق من الفم والاذن والعین انتہیٰ۔ اوّل مفطرات صوم سے باز رہنا جیسے جماع کرنا۔ منی اور مذی کا نکالنا۔ قے کرنا۔ اور پانی اور شراب وغیرہ چیزوں کا منہ، ناک اور آنکھ کے رستے حلق میں پہنچانا۔ اور ارتماس میں غالباً پانی کا حلق میں پہنچنا لازم ہے۔ اور وہ مفسد صوم ہے پس جس چیز کے عمل میں لانے سے ایک مفسد صوم کا وجود میں آنا لازم ہو۔ اس سے بھی اجتناب کرنا واجب ہوگا اور وہ بھی مفسد صوم ہوگا۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بطلان پر احتجاج کرتے ہوئے تحریر فرمایا ہے۔ حالانکہ بالاجماع مفسداتِ صوم کھانا۔ پینا اور جماع کرنا ہے۔ اس کا مطلب ٹھیک ٹھیک معلوم نہیں ہوتا۔ اگر اس سے مصنف کا مقصود ہے۔ کہ یہ تین چیز ان چیزوں میں سے ہیں جن کے مفطر صوم ہونے پر اجماع ہے۔ تو بیشک قابل تسلیم اور صحیح و درست ہے لیکن استدلال کی تقریب میں اس سے کچھ بھی فائدہ حاصل نہیں ہوتا اور اگر غرض یہ ہے۔ کہ صرف انہی تین چیزوں کے مفسدات صوم ہونے پر اجماع ہوا ہے۔ تو ہرگز درست نہیں۔ کیونکہ عمداً منھ بھر کر قے کرنا اور مثل اسکے اور چیزیں مفسدات صوم میں سے ہیں جنکے مفسد صوم ہونے پر علمائے فریقین کا اجماع ہو چکا ہے۔ جیسا کہ فقہ حنفیہ کی کتابوں میں مذکور ہے اور بعد میں نقل کیا جائے گا۔ اور اگر یہ مقصود ہے کہ مفسدات صوم صرف یہی تین چیزیں ہیں۔ جیسا کہ مصنف کا سیاق کلام اس پر دال ہے۔ تو غیر مسلم اور ناقابل قبول ہے۔ کیونکہ مفسد خواہ قضا وکفارہ دونوں کا باعث ہو۔ خواہ محض قضا کا موجب۔ دونوں حالتوں میں مفسد ہے۔ شرح وقایہ میں باب موجب الافساد میں فرمایا ہے من جامع اوجومع فی احد السبیلین اواکل اوشرب غذاءً اودواءً عمداً او احتجم وظن انہ فطرہ فاکل عمداً قضی وکفر کالمظاھر وان افطر خطاءً اوھو ان یکون ذاکراً للصوم فافطر من غیر قصد کما اذا مضمض فدخل الماء فی حلقہ او مکرھاً او احتقن او استسعط المصب للدواء فی الانف فوصل الی قصبۃ الانف او اقطر فی اذنہ او ذاق ذائقۃ او امہ فوصل الی جوفہ او دماغہ او ابتلع حصاۃ او استقاء ملأ فمہ او التسحر او افطر بظنہ لیلاً وھو یوم او اکل ناسیا وظن انہ فطرہ فاکل عمداً اوجومعت نائمۃ اولم ینوفی رمضان کلہ لاصوماً ولا فطراً اذا اصبح غیر ناو للصوم فاکل قضی فقط (جو کوئی جماع کرے یا اس سے جماع کیا جائے۔ قبل میں ہو یا دبر میں۔ یا کھائے یا پیئے۔ خواہ غذا ہو یا دوا۔ دیدہ و دانستہ۔ یا حجامت کرے اور یہ گمان کرے کہ اس کا روزہ افطار ہو گیا۔ پس وہ عمداً کچھ کھالے۔ وہ قضا کرے اور مظاہر کی طرح کفارہ بھی دے۔ اور اگر غلطی سے افطار کرلے یعنی اسکو یاد تھا کہ میں روزہ سے ہوں۔ مگر بلا ارادہ افطار کرلے مثلاً کلی کرتے وقت پانی اسکے منہ میں چلا جائے یا جبراً کوئی افطار کرادے۔ یا حقنہ کرے یا سعوط کرے یعنی ناک میں دوا ڈالے اور وہ ناک کی نالی تک

صفحہ ۱۵۲

پہنچ جائے۔ یا کان میں قطرات ٹپکائے یا سالن کا ذائقہ چکھے۔ اور وہ اسکے پیٹ یا دماغ میں پہنچے۔ یا کوئی کنکر نگل جائے یا قے کرے جس سے منہ بھر جائے۔ یا حلق میں پانی پہنچائے یا یہ گمان کر کے کہ ابھی رات ہے کچھ کھالے۔ حالانکہ اسوقت دن ہو۔ یا بھولے سے کچھ کھائے۔ اور یہ گمان کرے کہ روزہ باطل ہوگیا۔ پھر دانستہ کھالے۔ یا کسی عورت سے سوتے میں جماع کیا جائے۔ یا کسی شخص نے کل ماہ رمضان میں نہ تو روزے کی نیت کی اور نہ مفطر کو عمل میں لایا۔ جب صبح ہوئی تو وہ روزے کی نیت کئے ہوئے نہ تھا۔ پس اس نے کچھ کھا لیا۔ وہ فقط قضا کریگا) شافعی بھی کان اور احلیل میں دوا ٹپکانے اور اسعاط کو مفطر جانتے ہیں۔ کتاب رحمۃ للامۃ میں فرمایا ہے۔ والتقطیر فی باطن الاذن والاحلیل یفطر عند الشافعی وکذا الاسعاط (کان اور احلیل کے اندر قطرات ٹپکانا اور اسی طرح اسعاط یعنی ناک میں دوا سونگھنا شافعی کے نزدیک مفطر صوم ہے)۔

اس بیان سے واضح ہوگیا۔ کہ مخدوم مصنّف کو باوجود اسکے کہ کتب فقہ کا ہمیشہ درس دیتے ہیں اور فن تفسیر میں بڑی کد و کاوش فرماتے ہیں۔ اور مجالس وعظ و پند میں ہمیشہ بیان کرتے رہتے ہیں۔ اور کشف و کرامات کا بھی ادعا فرماتے ہیں۔ پھر بھی صوم کے مفہوم سے واقفیت حاصل نہیں ہے۔ اس ہیئت کذائی میں امر شرعی میں کسی قدر غفلت اور سستی ثابت ہے۔ اور مقصد شارع علیہ السلام اور آپ کے احکام سے کسقدر دور ہیں۔ با ایں ہمہ اوصاف ان خوبیوں پر اپنے آپ کو مجتہدین اربعہ سے افضل سمجھتے ہیں۔ ان هذا الشیٔ عجاب۔

قولِ مُصنّف تحفہ طرفہ یہ ہے۔ کہ انکے اکثر علماء کے مذہب کے موافق لڑکے کیساتھ وطی فی الدبر کرنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ حالانکہ آئمہ سے اسکے خلاف مروی ہے اور تمام اُمت کا اس بات پر اجماع ہے کہ جو چیز انزال کا باعث ہو۔ وہ مفسد صوم ہے۔ یعنی روزے کو باطل کرتی ہے۔ خواہ وطی قبل میں ہو یا دبر میں۔

جوابِ باصواب مصنف نے جو اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجوں سے مختل اور باطل ہے۔ **وجہ اوّل** یہ ہے۔ کہ مسئلہ کے بیان میں تدلیس اور خبط سے کام لیا ہے۔ اور قول شاذ کو اکثر علماء سے منسوب کیا ہے۔ جامع عباسی میں فرماتے ہیں سوم۔ جو چیز کہ روزہ کو باطل کرتی ہے وہ عمداً حشفہ کا داخل کرنا ہے۔ قبل میں ہو۔ یا دبر میں۔ زندہ کی ہو۔ یا مردہ کی۔ پس فاعل اور مفعول دونو کا روزہ باطل ہو جاتا ہے۔ شیخ ابو جعفر طوسیؒ کتاب مبسوط میں فرماتے ہیں ان وطی الغلام والدابۃ مفسد الصوم ویجب القضا والکفارۃ (لڑکے اور چارپایہ سے وطی کرنا روزی

کو باطل کرتا ہے۔ اور قضا اور کفارہ دونو واجب ہوتے ہیں) اور خلاف میں بھی ذکر کو عورت اور مرد کی دُبر میں داخل کرنے پر قضا و کفارہ کے وجوب کا حکم فرما کر اس باب میں اجماع علمائے امامیہ کا دعویٰ فرمایا ہے اور مدارک الاحکام میں فرماتے ہیں اما الوطی فی الدبر فان کان مع الانزال فلا خلاف بین العلماء کافۃ فی انہ مفسد للصوم وان کان بدون الانزال فالمعروف من مذہب الاصحاب انہ کذلک لاطلاق و متی ثبت التحریم کان مفسداً للصوم بالاجماع المرکب (لیکن وطی فی الدبر اگر وہ انزال کیساتھ ہو۔ تو اسکے مفسد صوم ہونیکے باب میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ اور اگر انزال کے بغیر ہو۔ تو بھی ہمارے اصحاب کا مشہور مذہب یہ ہے۔ کہ مطلق ہونیکی وجہ سے اسکا بھی یہی حکم ہے۔ اور جب تحریم ثابت ہو گئی۔ تو یہ اجماع مرکب مفسد صوم بھی ہوا اور اس قول کے قائل کو جو شبہ ہے وہ یہ ہے کہ موجب جنابت جو حالت بیداری میں مفسد صوم ہے۔ وہ انزال ہے۔ یا التقائے ختانین اور وطی دبر کی حالت میں جبکہ انزال واقع نہ ہو تو یہ دونو باتیں متحقق نہیں ہوتیں۔ نہ تو انزال ہوا۔ نہ التقائے ختانین (یعنی دونو ختان آپس میں نہیں ملے) کیونکہ ختانین (تثنیہ ختان) سے قبل اور ذکر مراد ہے۔ اور لغت عرب میں ختان کا لفظ دبر کے لئے استعمال نہیں ہوا۔ صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں فرمایا ہے الختان وھو من الرجل موضع القطع المنحسر عن الحشفۃ وختان المرءۃ فی اعلی فرجھا داخل الشفرین فان مخرج بولھا من ثقبۃ فی اعلی الفرج کاحلیل الرجل علیھا جلیدۃ کعرف الدیک بقطع تلک الجلیدۃ فاذا اولج الرجل حشفۃ فی فرجھا فی سلک فی اسفل الفرج حاذی ختان الرجل وختان المرءۃ لانھما التقتا والمقصود بالتقاء الختانین تغیب الحشفۃ فی الفرج (مرد کا ختان حشفہ کی وہ جگہ ہے۔ جو کھلی اور ننگی ہوتی ہے اور عورت کا ختان شفرین یعنی دونو کناروں کے اندر فرج کے سب سے اوپر والے حصے میں ہے۔ کیونکہ عورت کے پیشاب کا مخرج ایک سوراخ ہے۔ جو فرج کے حصۂ اعلیٰ میں ہوتا ہے۔ جیسا کہ مرد کا احلیل۔ اور اس (ختان زن) پر ایک جھلی مرغے کی کلغی کی سی ہوتی ہے اس جھلی کو کاٹ دیا جاتا ہے پس جب مرد اپنا حشفہ عورت کی فرج کے اندر اس رخنہ میں جو فرج کے سب سے نیچے کے حصہ میں ہوتا ہے۔ داخل کرتا ہے۔ تو مرد کا ختان اور عورت کا ختان باہم محاذی ہو جاتے ہیں اسلئے کہ وہ دونو مل گئے ہیں۔ اور التقائے ختانین سے یہ مراد ہے۔ کہ حشفہ فرج میں غائب ہو جائے)

وجہ دوم۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بطلان پر استدلال کرتے ہوئے جو فرمایا ہے کہ جو چیز انزال کا باعث ہو وہ بالاجماع مفسد صوم ہوتی ہے۔ اگر انزال کے متحقق ہونیکی حالت میں مفسد صوم ہونا مراد لیا گیا ہے۔ تو یہ قول مسلم ہے۔ لیکن تاہم اس سے استدلال کرنیوالے کو کچھ نفع حاصل نہیں

ہوتا۔ اسلئے کہ بحث صرف عدم انزال کی حالت میں ہے۔ کیونکہ انزال ہونیکی صورت میں وطی فی الدبر بالاجماع مبطل صوم ہے۔ کسی عالم کو بھی اسمیں اختلاف نہیں ہے جیسا کہ صاحب مدارک کے کلام سے واضح ہوچکا ہے۔ اور اگر مصنف کی مراد اس سے یہ ہے کہ وطی فی الدبر مطلقاً مفسد صوم ہے۔ خواہ انزال ہو۔ یا نہ ہو۔ سو اس باب میں اجماع کا دعوے درست نہیں اسلئے کہ چوپائے اور میت کیساتھ جماع کرنا بلاشبہ انزال کا باعث ہی۔ پھر بھی چوپائے اور میّت سے جماع کرنا بغیر انزال کے حنفیہ کے نزدیک مفسد صوم نہیں ہے۔ حالانکہ میت سے جماع کرنیکی صورت میں التقائے ختانین بھی جو جنابت کے اسباب اور فساد صوم کے موجبات میں سے ایک چیز ہے ضرور متحقق ہوجاتا ہے۔ برخلاف اسکے وطی فی الدبر بلا انزال میں دونو متحقق نہیں ہیں شرح وقایہ میں فرمایا ہے ولو وطی میتۃ او بھیمۃ او فی غیر فرج وھو التفخیذ او قبل او لمس ان انزل قضی والا فلا (اگر میتہ یا چوپائے یا فرج کے سوا دوسرے سوراخ میں جسکو تفخیذ کہتے ہیں یا بوسہ لیا جائے یا لمس کیا جائے۔ اگر انزال ہوجائے تو قضا ہے۔ ورنہ نہیں) اور فتاوے قاضی خان میں فرمایا ہے۔ اذا جامع بھیمۃ او میتۃ او جامع فیما دون الفرج ولم ینزل لا یفسد صومہ وان انزل فی ھذہ الوجوہ کان علیہ القضاء دون الکفارۃ ھکذا فی فتاوی قاضی خان (جب کوئی روزہ دار چارپائے یا میت سے جماع کرے۔ یا فرج کے سوا اور جگہ میں جماع کرے۔ اور انزال نہ ہو۔ تو اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا اور اگر ان صورتوں میں انزال ہوجائے تو اسپر صرف قضا واجب ہی۔ کفارہ لازم نہیں۔ فتاوے قاضی خاں میں اسی طرح مرقوم ہے) اور شافعی کے نزدیک نائمہ (سونیوالی عورت) اور مجنونہ سے جماع کرنیکی صورت میں نائمہ اور مجنونہ کا روزہ فاسد نہیں ہوتا حالانکہ یہاں التقائے ختانین بھی وقوع میں آیا ہے۔ اور اس حکم کے مطلق ہونیسے یہ ثابت ہوتا ہے۔ کہ ان دونوں صورتوں میں اگر انزال بھی ہوجائے۔ تو بھی روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ہدایہ میں فرمایا ہے واذا جومعت النائمۃ والمجنونۃ وھی الصائمۃ علیھا القضاء دون الکفارۃ وقال زفر والشافعی لا قضاء علیھا اعتبارا بالناسی۔ انتہیٰ (جبکہ نائمہ اور مجنونہ سے جماع کیا جائے اور وہ (نائمہ) روزے سے ہو۔ تو اس پر قضا واجب ہی۔ اور کفارہ لازم نہیں اور زفر اور شافعی کا قول ہے کہ اسپر قضا واجب نہیں۔ کیونکہ وہ ناسی کے حکم میں ہے (بھولے سے کیا ہے۔ نہ کہ دانستہ) اور بعض شافعیہ مثلاً نووی کے نزدیک مکرہ یعنی جس عورت سے جبراً جماع کیا جائے۔ اس کا روزہ باطل نہیں ہوتا۔ کتاب رحمۃ للامۃ میں فرمایا ہے۔ ولو اکرہ الصائم حتی اکل او اکرھت المرأۃ حتے امکنت من الوطی فھل یبطل الصوم قال ابوحنیفہ ومالک یبطل وللشافعی قولان اصحھما عند الشافعی البطلان واصحھما عند النووی عدم البطلان وقال احمد یبطل بالجماع ولا یفطر فی الاکل (اگر صائم کو جبراً

مسئلہ وطی کی مختلف صورتوں میں اور ان کے احکام

صفحہ ۱۵۵

کچھ کھلایا جائے۔ یا کسی عورت سے جبراً وطی کیجائے۔ تو ان صورتوں میں روزہ باطل ہوتا ہے یا نہیں؟ ابوحنیفہ اور مالک کے نزدیک باطل ہوجاتا ہے۔ اور شافعی کے اس باب میں دو قول ہیں۔ اور دونوں میں صحیح قول شافعی کے نزدیک یہ ہی۔ کہ روزہ باطل ہوجاتا ہے۔ اور نووی کے نزدیک اصح قول یہ ہے۔ کہ باطل نہیں۔ اور احمد کا قول یہ ہے۔ کہ جماع سے باطل ہوجاتا ہے۔ اور کھانیکی صورت میں باطل نہیں ہوتا) اس قول کا مطلق ہونا اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ تحقق انزال کی صورت میں بھی نائمہ مجنونہ اور مکرہہ کا روزہ باطل نہیں ہوتا۔ حالانکہ ان صورتوں میں التقائے ختانین ضرور وقوع میں آیا ہے۔ اور بعض صورتوں میں انزال بھی متحقق ہوجاتا ہے۔ باوجودیکہ علمائے اہلسنت میں بھی اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ آیا وطی فی الدبر وطی فی القبل سے ملحق ہی اور اسکے حکم میں ہے؟ فتح الباری کے کتاب الصوم میں فرماتے ہیں۔ واختلفوا ایضاً ھل یلحق الوطی فی الدبر بالوطی فی القبل (اور اس امر میں بھی علماء کا اختلاف ہے۔ کہ آیا وطی فی الدبر وطی فی القبل سے ملحق ہے؟) پس اس مسئلہ کو خصائص امامیہ میں مندرج کرنا محض لغو اور فضول ہے۔

قولِ مصنفِ تحفہ نیز ان میں سے بعض کے نزدیک روزے میں جانور کی کھال کا کھانا جائز ہے۔ اور اس سے روزے میں کچھ بھی خلل نہیں آتا۔ اور ان میں سے بعض یہ بھی کہتے ہیں کہ روزے میں درختوں کے پتے مثلاً برگ تنبول یعنی پان وغیرہ کھانیسے روزے میں کچھ خلل نہیں آتا۔ انتہیٰ۔

جوابِ باصواب مصنف کا یہ کلام چند وجہوں سے زیر بحث اور محل غور و تامل ہے۔ **وجہ اول** یہ کہ غیر معتاد چیز کے کھانیسے روزہ کے باطل نہ ہونیکا حکم ضعیف۔ شاذ اور متروک العمل قول ہے۔ ایسا حکم بنائے اعتراض نہیں ہوسکتا۔ لمعہ دمشقیہ میں تعریف صوم میں فرمایا ہے وھو الکف عن الاکل والشرب مطلقاً (مطلقاً کھانے اور پینے سے باز رہنے کا نام روزہ ہے) شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں یجب الامساک عن کل ماکول معتاداً کان کالخبز والفواکہ او غیر معتاد کالحصی والبرد وعن کل مشروب ولولم یکن معتاداً کمیاہ الانوار وعصارۃ الاشجار یعنی ہر کھانیکی چیز سے امساک کرنا واجب ہی۔ خواہ عادۃً اسکو کھاتے ہوں جیسے روٹی، میوہ جات وغیرہ خواہ ان کا کھانا عادت میں داخل نہ ہو جیسے کنکریاں۔ اولے وغیرہ۔ اور ہر ایک مشروب یعنی پینے کی چیز سے امساک کرنا اور باز رہنا واجب ہے۔ خواہ عادتاً پینے میں نہ آئیں جیسے شگوفوں کے پانی اور درختوں کا عصارہ۔ مدارک میں فرمایا ہے واما غیر المعتاد فالمعروف من مذھب الاصحاب تحریمہ ایضاً لان تحریم الاکل

احکام افطار کرنے والی چیزوں کے

اعتراض مصنف

تعریف صوم

والشرب بتناول المعتاد وغیرہ لان الصوم امساک عما یصل الی الجوف وتناول ہذہ الاشیاء ینافی الامساک (لیکن غیر معتاد اشیا کے روزہ میں استعمال کرنیکی بابت بھی ہمارے اصحاب کا مذہب مشہور ومعروف ہے۔ کہ ان کا کھانا بھی روزے میں حرام ہے۔ کیونکہ کھانا اور پینا حرام ہے۔ خواہ انکا کھانا پینا عادت میں داخل ہو۔ یا عادتاً ان کا استعمال نہ کرتے ہوں۔ اسلئے کہ روزہ کے معنی یہ ہیں۔ کہ ہر چیز کو جوف میں جانیسے باز رکھے۔ اور ان (غیر عادی) چیزوں کا تناول کرنا امساک کا منافی ہے) جو لوگ کہ اس امر کے قائل ہیں۔ کہ غیر معتاد چیزوں کے نگلنے سے روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ ان کو یہ شبہ ہوا ہے۔ کہ شارع علیہ السلام نے اکل وشرب یعنی کھانے اور پینے سے منع فرمایا ہے۔ اور شارع علیہ السلام جو امر یا نہی فرماتا ہے وہ معتاد اور متبادر چیز و نیز منصرف اور رائج ہوتی ہے۔ اور اکل وشرب میں معروف ومشہور وہی چیزیں ہیں۔ جو عادۃً کھانے اور پینے میں استعمال ہوتی ہیں۔ اور سنگریزوں وغیرہ کا اندر نگل جانا عرفاً کھانے پینے میں داخل نہیں۔ پس یہ اس کھانے پینے میں داخل نہ ہوگا جس سے روزہ دار کو شریعت میں ممانعت فرمائی گئی ہے۔ اور اسکے نگل جانے اور اندر اتارنے سے روزہ فاسد نہیں ہوسکتا۔ الغرض امامیہ کے نزدیک مشہور اور مفتے بہ مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے۔ کہ روزہ غیر معتاد چیزوں کے کھانے اور پینے سے روزہ باطل ہوجاتا ہے۔ اور اسکے تناول کرنیسے قضا اور کفارہ دونو لازم ہوجاتے ہیں۔ اور یہ جو منقول ہے کہ سید مرتضیٰ نے اپنی بعض تصانیف میں فرمایا ہے ان ابتلاع غیر المعتاد کالحصاۃ ونحوہا لا یفسد الصوم (غیر عادی چیزوں جیسے سنگریزے وغیرہ کا نگلنا روزے کو فاسد نہیں کرتا) ضعیف اور متروک العمل ہے وکانہ شریعۃ نسخت قبل العمل بھا گویا کہ وہ ایک شریعت ہے جو عمل میں لانیسے پہلے ہی منسوخ ہوچکی ہے۔ بہرحال جو شخص کہ غیر معتاد چیزوں کے تناول کرنیسے روزے کے فاسد ہونیکا قائل ہے۔ اسکی غرض اس قول سے یہ نہیں ہے۔ کہ غیر معتاد چیزوں کو سد جوع یعنی بھوک رفع کرنیکے طور پر کھائے۔ بلکہ اسکی مراد یہ ہے کہ اگر کوئی غیر معتاد چیزوں میں سے کسی قدر نگل جائے۔ تو اس سے اسکا روزہ فاسد نہیں ہوتا۔ چنانچہ لفظ ابتلاع (نگلنا جو اس قول میں موجود ہے۔ اسپر دلالت کرتا ہے۔ کما لا یخفی علی المتامل الخبیر۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے۔ کہ بعض لوگ ان میں سے کہتے ہیں۔ درختوں کے پتوں مثلاً برگ تنبول (پان) وغیرہ کے کھانیسے روزہ میں کچھ خلل نہیں آتا۔ یہ ایک خبط ہے جو قائل کے مدعا کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے چنانچہ قائل کی مراد برگ درخت سے ان درختوں کے پتے ہیں۔ جن کا کھانا عادۃً کھانے میں داخل نہیں جیسے انجیر۔ بید انجیر (ارنڈ) املتاس اور ککڑی خربزہ کے پتے نہ کہ پودینہ۔ دھنیا اور پان کے پتے جو عادتاً ماکولات میں داخل ہیں۔ پس یہ تفریع نہ تو اصل کے مطابق ہے۔ اور نہ یہ مثال مثل کے موافق۔

صفحہ ۱۵۸

تردید قول مصنف

وجہ سوم - یہ کہ بعض چیزوں کا کھانا اور ان کا نگل جانا بعض حنفیہ کے نزدیک بھی روزے کو باطل نہیں کرتا مثلاً قے جو پری دہن سے کم ہو۔ اسکو منھ میں لاکر پھر نگل جانا روزے کو فاسد نہیں کرتا شرح وقایہ میں فرمایا ہے وفی اعادۃ القلیل لا یفسد عند محمد (تھوڑی قے کو پھر نگل جانیسے محمد کے نزدیک روزہ باطل نہیں ہوتا) اور جیسے مینھ اور برف کہ بعض کے قول کے موافق روزے کو باطل نہیں کرتا شرح وقایہ میں مذکور ہے والمطر والثلج یفسدان علی الاصح (قول اصح یہ ہو کہ مینھ اور برف روزے کو باطل کرتے ہیں) اس قول میں لفظ اصح کی قید لگانیسے صاف ظاہر ہورہا ہے کہ بعض علما اس امر کے قائل ہیں۔ کہ مینھ اور برف سے روزہ باطل نہیں ہوتا بعض علمائے معتبر نے اس عبارت کے مضمرات کو نقل فرمایا ہے فی الزاد ان ابتلع حصاۃ او نواۃ او حدیدا لا کفارۃ علیہ ولا قضاء انتہیٰ۔ زاد میں ہے کہ جو کوئی سنگریزہ یا گٹھلی یا لوہا نگل جائے۔ اسپر نہ کفارہ واجب ہے اور نہ قضا۔

وجہ چہارم یہ کہ ابو طلحہ کے نزدیک بھی اولے کا کھانا روزے کو فاسد نہیں کرتا۔ ابن حزم کتاب محلّے میں فرماتے ہیں۔ روینا باصح طریق عن شعبۃ وعمران القطان کلاھما عن قتادۃ عن انس ان ابا طلحۃ کان یاکل البرد وھو صائم قال عمران ویقول فی حدیثہ لیس طعاما ولا شرابا وقد سمعہ شعبۃ عن قتادۃ وسمعہ قتادۃ من انس انتہیٰ (صحیح ترین طریق سے ہم سے روایت کی گئی ہے شعبہ اور عمران قطان دونو قتادہ سے اور وہ انس سے روایت کرتا ہے۔ کہ ابو طلحہ حالت روزہ میں اولے کھایا کرتا تھا۔ عمران بیان کرتا ہے۔ کہ وہ اپنی گفتگو میں کہا کرتا تھا۔ کہ یہ نہ تو طعام یعنی کھانیمیں داخل ہے۔ اور نہ شراب یعنی پینے کی چیزوں میں۔ اور اسکو شعبہ نے قتادہ سے سنا ہے۔ اور قتادہ نے انس سے سنا ہے) پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلیئے مقرر کیا گیا ہے درج کرنا مستدرک محض اور لغو وعبث ہو۔

قول مصنف تحفہ بعض کہتے ہیں۔ کہ جو چیزیں عادۃً کھانے میں داخل نہیں۔ ان کا کھانا روزی کو کچھ ضرر نہیں کرتا۔ باوجود ان تمام باتوں کے اگر کوئی پانی میں غوطہ لگائے اور اسکی ناک یا گلے میں پانی بھی نہ پہنچے نہ جائے۔ قضا اور کفارہ دونو اسپر واجب کئے ہیں۔ سبحان اللہ کیا افراط وتفریط ہے اور یہ لوگ مقاصد شرع اور علل احکام سے کسقدر دور پڑے ہوئے ہیں۔

جواب باصواب یہ کلام خبط اور تکرار مضمون پر مشتمل اور باطل ومردود ہے کیونکہ پہلے ذکر ہوچکا ہے۔ کہ بعض علما جو روزے میں غیر معتاد چیزوں کا کھانا جائز رکھتے ہیں۔ ان کی مراد اس سے یہ نہیں ہے۔ کہ وہ ان اشیا کو سد جوع اور بھوک دور کرنیکی غرض سے کھائے۔ بلکہ انکا مدعا یہ ہے کہ احیاناً کوئی شخص کسی غیر معتاد چیز کو روزے کی حالت میں

نکل جائے۔ اور اس سے اسکے روزے میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ اور شرح وقایہ وغیرہ کے کلام سے جو پہلے مذکور ہوا۔ واضح ہو چکا ہے کہ برف مینھ اور ایسی ایسی چیزوں کے کھانیسے روزے میں کسی قسم کا خلل و فساد پیدا نہیں ہوتا۔ نیز یہ بھی واضح ہو چکا ہے کہ رئیس الفقہا ابو حنیفہ کے نزدیک روزے میں غسل مطلقاً مکروہ ہے اور ارتماس غسل کی سب سے قوی اور زبردست قسم ہے۔ اور اکثر نشوق۔ قطور اور سعوط کے طور پر جوف میں پانی بھی ضرور پہنچ جاتا ہے اور ان وجوہات سے اسکے مکروہ شدید اور حرام ہونیکا قائل ہونا بھی نہایت متین اور مستقیم قول ہے اور تشنیع کمال بلاہت و بلادت کی وجہ سے پیدا ہوئی ہے۔ کہ باوجودیکہ مراد و مقصود نہایت ظاہر اور واضح ہے۔ پھر بھی علل و احکام کے استنباط سے عاجز ہیں۔ حالانکہ مقاصد شرع اور علل احکام کی کنہ اور تہ کو نہ پہنچنے کی وجہ سے بذات خود ہی تشنیع کے مستحق و سزاوار ہیں۔ اسپر طرہ یہ ہے کہ محققین پر جو فضل و دانش کے ابوالآبا ہیں۔ تشنیعات باردہ اور اعتراضات غیر واردہ وارد کرتے ہیں لیکن اسمیں کچھ زیادہ تعجب کی بات نہیں ہے۔ فالناس اعداء لما جھلوا۔ کیونکہ لوگ ان چیزوں کے دشمن ہوا ہی کرتے ہیں۔ جن سے وہ خود جاہل اور ناواقف ہوتے ہیں۔ بیت۔

تو کہ از فہم مضامین بدیہی عوری	فہم احکام و علل گر نکنی معذوری

(یعنی جو شخص کہ بدیہی مضامین کو نہیں سمجھ سکتا۔ اگر وہ شرع کے احکام و علل کو نہ سمجھ سکے۔ تو بیچارہ معذور و مجبور ہے) نیز شرح وقایہ وغیرہ کے کلام سے واضح ہو چکا ہے۔ کہ برف اور مینھ اور ایسی ایسی اور چیزوں کا کھانا روزے کو کچھ ضرر نہیں پہنچاتا۔ باوجود اسکے پھر بھی نشوق۔ قطور اور سعوط کے طور پر پانی کے کسی جز کا اندر جانا مکروہ ہے۔ سبحان اللہ کیا افراط اور تفریط ہے۔ اور یہ لوگ مقاصد شرع اور علل احکام سے کسقدر دور پڑے ہوئے ہیں۔ چونکہ اسکی نظیریں مذاہب اربعہ میں بیشمار ہیں۔ اسجگہ انکا ذکر تطویل کا باعث ہوگا۔ انشاءاللہ اس باب کے خاتمہ میں مذکور ہونگی۔ اشعار

قول تو اے فقیہ دانش مند	ہمہ حشو است و ہمل و باطل
لفظ عاری ز معنی و معنی	از موافات صدق و حق عاطل

ترجمہ۔ اے دانشمند فقیہ تیرا قول بالکل حشو و بھرتی اور ہمل و باطل ہے۔ الفاظ معنی سے خالی اور معنی صدق و حق سے خالی اور عاری ہیں۔

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ عاشورہ کا روزہ صبح سے عصر تک مستحب ہے حالانکہ کسی شریعت میں روزہ متجزی نہیں ہے۔ کہ دن کا کچھ حصہ تو روزہ ہو۔ اور کچھ حصہ بے روزہ۔ ان مسائل میں بالکل ہنود سے مشابہ ہیں۔ کیونکہ انکے نزدیک روزہ

برت میں بعض چیزوں کا کھانا جائز ہے۔ اور تمام دن کا روزہ رکھنا ضروری نہیں۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب مصنف کی یہ تحریر جو مذہب امامیہ بلکہ اکثر اہل اسلام کے مذاہب کی ناواقفیت یا تجاہل کی وجہ سے ایک خبط پیدا ہو گیا ہے۔ چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔ **وجہ اوّل** یہ کہ علمائے امامیہ کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ محرم میں روزہ رکھنا مستحب ہے یا نہیں۔ بعض تو استحباب کے قائل ہیں۔ بعض نے اس حدیث کے ظاہر پر جو روزہ کے مستحب ہونیکے بارے میں وارد ہوئی ہے۔ محمول کر کے روزہ شرعی مراد لی ہے یعنی نیت کر کے امساک کرنا۔ اور ان بعض علماء کے نزدیک تمام دن روزہ رکھنا لازم ہے۔ اور بعض اور علماء یہ لکھتے ہیں۔ کہ محرم کا روزہ مستحب نہیں ہے۔ اور روایات سے باوجودیکہ انکی سند ضعیف ہے۔ یہ احتمال ہوتا ہے۔ کہ ان میں عاشورہ سے محرم کی نویں تاریخ مراد ہے۔ شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں ابن عباس سے روایت کی ہے۔ اور اسکی صحت کا حکم فرمایا ہے۔ عاشورا یوم التاسع (عاشورا محرم کی نویں تاریخ ہے) مناوی نے فیض القدیر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے وقیل ہو یوم الحادی عشر (اور بعض کا قول ہے کہ وہ گیارہویں تاریخ ہے) واذا قام الاحتمال بطل الاستدلال (اور جب احتمال قائم ہو جائے۔ تو استدلال باطل ہو جاتا ہے) اور یہ بھی احتمال ہے کہ روزہ سے اسکے لغوی معنی مراد ہوں۔ یہ بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ روایات میں صوم سے اسکے لغوی معنی (امساک) مراد ہیں۔ یعنی روز عاشورا عصر تک کھانے پینے سے امساک رہے۔ اس جماعت کے نزدیک صوم حقیقی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس مسئلہ میں ان کا مذہب یہ ہے۔ کہ جب جگر گوشہ حضرت رسول خدا خامس آل عبا حضرت ابو عبداللہ الحسین سید الشہداء علیہ الصلوٰۃ والسلام اس روز دشت کربلا میں شامیان پُر دغا کے ہاتھوں میں تشنہ وگرسنہ بے یار و یاور چند محبان و موالیان کے ہمراہ انواع واقسام کے رنج و محن میں مبتلا رہے۔ تو محب صادق الولا کو لازم ہے کہ اس روز غم واندوہ میں مشغول رہے۔ اور اس سلالہ عترت طاہرہ کی متابعت اور پیروی میں عصر تک تشنہ وگرسنہ بسر کرے۔ چنانچہ شیخ ابو جعفر طوسی نے کتاب مصباح میں عبداللہ بن سنان سے روایت کی ہے قال دخلت علی ابی عبداللہ علیہ السلام فی یوم عاشورا فالفیتہ کاسف اللون ظاہر الحزن ودموعہ تنحدر من عینیہ کاللولوء المتساقط قلت یا ابن رسول اللہ مم بکائک لا ابکی اللہ عینیک فقال لی او فی غفلۃ انت اما علمت ان الحسین بن علی اصیب فی مثل ہذا الیوم فقلت یا سیدی فما قولک فی صومہ فقال علیہ السلام صمہ من غیر تبئیت وافطرہ من غیر تشمیت ولا تجعلہ یوم صوم کملا ولیکن افطارک بعد العصر بساعۃ علی شربۃ من ماء فانہ فی ذلک الوقت

روزہ عاشورا میں مختلف اقوال

صفحہ ۱۵۹

من ذالك اليوم تجلت الهيجا عن آل الرسول صلے اللہ علیہ وآلہ وانكشف الملحمة عنهم (راوی کہتا ہے۔ کہ میں روز عاشورہ حضرت صادق علیہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوا۔ کیا دیکھتا ہوں کہ رنگ حضرت کا متغیر ہے۔ اور چہرے سے حزن وملال ظاہر ہے۔ اور چشمہائے مبارک سے موتیوں کی طرح آنسو ٹپک رہے ہیں۔ میں نے عرض کی اے فرزند رسول خدا آپکی آنکھوں کو نہ رلائے۔ آپ اسوقت کیوں رو رہے ہیں۔ فرمایا۔ کیا تو غافل اور بے خبر ہے؟ آیا تجھکو معلوم نہیں ہے۔ کہ حسینؑ بن علیؑ آج ہی کیدن شہید ہوئے میں نے عرض کی۔ اے میرے آقا۔ اس روز کے روزے کے بارے میں حضرتؑ کیا فرماتے ہیں؟ فرمایا بے نیت کئے روزہ رکھ۔ اور شام سے پہلے افطار کرلے۔ اور اسکو پورے دن کا روزہ نہ بنا۔ اور اس کو عصر کے ایک ساعت بعد پانی سے افطار کرنا چاہیئے۔ کیونکہ اسروز اسی وقت میں آل رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے جنگ وجدل موقوف ہوئی تھی) یہی وجہ ہے۔ جو بعض کتب فقہ میں اس سے امساک تعبیر کیا گیا ہے۔ اور بعض کتابوں میں جو لفظ صوم واقع ہوا ہے۔ اس سے اسکے لغوی معنی مراد ہیں۔ اور اسکا قرینہ یہ ہے۔ کہ صوم حقیقی میں امساک نیت کیساتھ ہوتا ہے۔ اور یہاں نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ تجزیہ اور تبعیض کا جائز نہ ہونا حقیقی روزے میں ہے۔ اور یہاں دراصل روزہ ہی نہیں۔ کیونکہ یہ عمل اہلبیت نبوی علیہ السلام کے مصائب کی یاد آوری کا موجب اور یزید اور یزیدیوں کی شقاوت کی یاد دہانی کا باعث ہوتا ہے۔ مخدوم چونکہ اس گروہ شقاوت پژوہ کے قدم بقدم چلنے والوں اور ان ملاعنہ کے آثار کی متابعت کرنیوالوں کے رئیس وسرگروہ ہیں۔ اس عمل سے طبیعت پر کمال صدمہ ہوا۔ قلوب عوام کو نفرت دلانیکی غرض سے از راہ تعصب وعناد اس عمل مسعود کو اعمال ہنود سے مشابہ فرمایا۔ نیز مکرراً بیان ہوچکا ہے۔ کہ اس غیر معتاد کھانے پینے سے یہ غرض نہیں ہے۔ کہ ان غیر عادی اشیاء کو بھوک رفع کرنیکے لئے کھائیں۔ بلکہ اس سے مدعا یہ ہے۔ کہ اگر احیاناً کوئی شخص ایسی کوئی چیز نگل جائے۔ تو اس فعل سے اسکے روزے میں کوئی خلل واقع نہیں ہوتا۔ پس ہنود سے کسی طرح بھی مشابہت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ یہ لوگ غیر معتاد اشیاء کو بھوک اور پیاس کے رفع کرنیکی غرض سے روا رکھتے ہیں۔ اور اصل روزے میں تجزیہ یعنی اسکے ٹکڑے کرنا جائز جانتے ہیں۔

وجہ دوم۔ یہ کہ کلام امامیہ کی تقریر سے واضح ہوگیا۔ کہ جو لوگ روزہ عاشورہ کو وقت عصر افطار کرنا جائز جانتے ہیں۔ وہ روز عاشورا کے امساک کو صوم حقیقی نہیں جانتے۔ اور اسپر لغوی معنی میں صوم یعنی روزے کا اطلاق کرتے ہیں۔ یعنی بغیر نیت کئے امساک کرتے ہیں۔ اور ایسے روزے کا تجزیہ یعنی ٹکڑے کرنا تمام ادیان ومذاہب میں جائز ہے۔ اور شریعت مقدسہ محمدیہ علی صادعہا وآلہ الف الف تحیۃ وسلام

روزہ عاشورہ روزہ اصطلاحی شرعی نہیں روزہ لغوی ہے

صفحہ ۱۶۰

میں بھی واقع ہے۔ حنفیہ بھی اس تجزیہ کے قائل ہیں۔ اور اسکے شواہد اور مثالیں بکثرت ہیں منجملہ ان کے یوم الشک کا روزہ ہے۔ جو حنفیہ مذہب کے موافق عوام کیلئے لازم ہے۔ کہ صبح سے مفطرات سے امساک کریں۔ اور زوال کے بعد افطار کرلیں۔ شرح وقایہ میں فرمایا ہے والنفل فیہ اے فی یوم الشک احب اجماعاً ان وافق صوماً یعتادہ الا تصوم الخواص کالقاضی والمفتی ویفطر غیرہم بعد الزوال انتہیٰ (اس روز یعنی روز شک میں روزۂ نفل اجماعاً محبوب ہے اگر وہ روزۂ عادی کے موافق ہو۔ لیکن خواص مثلاً قاضی اور مفتی تو روزہ رکھیں اور انکے سوا عام لوگ زوال کے بعد افطار کردیں) کافی میں جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے۔ مذکور ہے۔ والمختار ان یصوم المفتی بنفسہ ناویا التطوع ویفتی العوام بالتلوم الی وقت الزوال ثم بالافطار انتہیٰ (مختار قول یہ ہے کہ مفتی خود تو تطوع کی نیت سے روزہ رکھے۔ اور عوام کو فتویٰ دے۔ کہ زوال کے وقت تک امساک رکھیں بعد ازاں افطار کرلیں) نیز شرح وقایہ میں ہے ویمسک بقیۃ یوم صبی بلغ وکافر اسلم وحائض طہرت ومسافر قدم انتہیٰ (اور یوم الشک کے باقی حصہ میں امساک کرے۔ بچہ جو بالغ ہوجائے۔ اور کافر جو مسلمان ہوجائے۔ اور حیض والی عورت جو حیض سے پاک ہو۔ اور مسافر جو سفر سے آئے)

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو لکھا ہے۔ کہ تجزی مشروع نہیں ہے۔ سو اگر اس سے مراد یہ ہے۔ کہ صوم مفروضی میں تجزی مشروع نہیں ہے۔ یہ قول مسلم اور مقبول ہے۔ لیکن یہاں یہ ذکر بالکل بے جوڑ اور بے محل ہے۔ کیونکہ بحث تو صوم عاشورا میں ہے۔ جو نافلہ روزوں میں سے ہے۔ نہ کہ روزۂ واجب کی قسم سے۔ اور اگر مدعا عام ہے۔ خواہ روزۂ نفل ہو۔ یا روزۂ فرض تو عدم مشروعیت غیر مسلم ہے۔ کیونکہ امام شافعی صوم نفل میں تجزی اور تبعیض جائز جانتے ہیں۔ اور فرماتے ہیں۔ کہ نفل کی بنیاد مساہلت و مسامحت پر رکھی گئی ہے اسی وجہ سے بعض امور جو فرائض میں محظور یعنی حرام ہیں۔ شرع مقدس میں نوافل میں ان کو جائز رکھا گیا ہے۔ مثلاً نماز نفل بیٹھ کر اور سواری کی حالت میں جائز ہے۔ باوجودیکہ مصلی کو یہ قدرت حاصل ہے۔ کہ کھڑا ہو کر یا سواری سے اتر کر نماز کو ادا کرلے۔ پس صائم متنفل یعنی نافلہ روزہ رکھنے والا جتنا وہ بجا لاتا ہے اتنا ہی ثواب اسکو عطا کیا جاتا ہے۔ کافی جو فقہ حنفیہ کی متداول اور مروج کتابوں میں سے ہے اسکے مصنف فرماتے ہیں۔ قال الشافعی یشترط التبییت فی الصوم الفرض بقولہ علیہ السلام لاصیام لمن لا یؤم الصیام من اللیل ولان اجزائہ مفتقرۃ الی النیۃ لانہ قربۃ کسائرہ فاذا خلا عن النیۃ بطل ذلک الجزء فیبطل الباقی ضرورۃ لانہ یتجزی والعزیمۃ المؤثرۃ المعترضۃ لا یؤثر فیما مضی اذ اخلاص العبد فیما قد عملہ لا یتصور وانما ہو لما لم نعملہ بعد و وجب ترجیح الفدر احتیاطاً فی العبادۃ ولا یلزم النفل لانہ متجزی عندہ فلم یکن مقدراً فامکن ان یجوز صائماً

روزۂ یوم الشک میں تجزیہ

صفحہ ۱۷۱

من حیث نوی اذ ھو بتبرع فی ادائہ فبقدر ما ادّی یثاب علیہ علی ان مبناہ علی المسامحۃ والمساھلۃ الا تری ان صلوۃ النفل یصح قاعداً وراکباً مع قدرتہ علی القیام والنزول اما ھھنا فالصوم فرض علیہ من الصبح الی الغروب بالنص وھو الامساک المقرون بالنیۃ وقد عدمت النیۃ فی اول الیوم فکان صائماً بعض النہار فلا یجوز (شافعی نے فرمایا ہے۔ کہ فرض روزے میں رات سے نیت کرنا شرط ہے کیونکہ حضرتؐ نے فرمایا ہے۔ "اُس شخص کا روزہ نہیں ہے۔ جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے"۔ اور اسلئے کہ اجزاء نیت کے محتاج ہیں۔ کیونکہ روزہ باقی فرضوںکی طرح فریضہ ہے۔ پس جب وہ نیت سے خالی ہوا۔ تو وہ جزء باطل ہوگیا۔ پس باقی حصہ بھی ضرورۃً وبدیہۃً باطل ہوگیا۔ کیونکہ اسکی تجزی ہوگئی۔ اور عزیمت مؤثرہ موجودہ یعنی اسوقت کا ارادہ گذشتہ حصے میں موثر نہیں ہوتا۔ کیونکہ بندے کا اخلاص گزشتہ عمل میں متصور نہیں ہوتا۔ اور وہ صرف اسی حصہ کیلئے ہے۔ جو اُسنے ابھی تک نہیں کیا ہے اور عبادت میں احتیاط کی رُو سے تقدیر و تحدید کو ترجیح دینا واجب ہے۔ اور نفل میں لازم نہیں۔ کیونکہ وہ اسکے نزدیک متجزی ہے۔ پس وہ مقدّر و محدود نہ ہوا۔ پس صائم کیلئے اسکی نیت کی رُو سے کہ اسکی ادائیگی میں اسنے تبرع (نفل) کی نیّت کی ہے۔ یہ جائز ہوسکتا ہے کہ جتنا وہ ادا کرے۔ اسی کیموافق اسکو ثواب دیا جائے۔ کیونکہ اس (نفل) کی بنیاد مسامحت اور مساہلت پر ہے۔ کیا تو نہیں دیکھتا کہ نماز نافلہ بیٹھنے اور سواری کی حالت میں صحیح ہوجاتی ہے باوجودیکہ وہ کھڑا ہونے اور سواری سے اترنے پر قادر ہے۔ لیکن یہاں پس روزہ از روئے نص قرآنی صبح سے غروب تک فرض ہے۔ اور وہ امساک ہی۔ جو نیت سے مقرون ہو۔ اور نیت دن کے شروع ہی میں معدوم ہوگئی۔ پس دنکے بعض حصہ میں صائم رہا۔ پس وہ جائز نہیں ہے) اور اس کلام کا مطلق اور غیر مقید ہونا صریحاً اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ مذہب شافعی میں صوم نفل کی تجزی اور تبعیض مطلقاً جائز ہے۔ خواہ دنکے پہلے حصہ میں روزہ رکھے۔ اور آخر میں افطار کرے۔ خواہ اسکے برعکس کہ اول حصّہ میں افطار عمل میں لائے اور آخری حصے صائم رہے۔ اور صوم عاشورا روزۂ نفل کی ایک فرد ہے۔ پس اسکی تبعیض اور تجزی شافعی کے نزدیک جائز ہوگی۔ پس اس باب میں امامیہ کو تشنیع کرنا محض بے وجہ ہے۔ بلکہ تشنیع کے مستحق و سزاوار شافعیہ ہیں۔ کیونکہ صوم عاشورا تجزی کے قائلین کے نزدیک صوم شرعی نہیں ہے۔ بلکہ ایک محض امساک ہے جس میں نیت کا کچھ تعلق نہیں۔ اور بے نیت کے امساک میں علمائے اسلام میں سے کسی عالم نے سارے دن امساک رکھنے کی شرط نہیں کی۔ اور صوم شرعی کی تجزی کرنا امامیہ جائز نہیں جانتے برخلاف اسکے شافعیہ صوم شرعی کی تجزی کرنا جائز جانتے ہیں۔ پس برت ہنود کی مشابہت شافعیہ کے قول کے موافق لازم آتی ہے۔ نہ کہ امامیہ کے قول کے مطابق۔ فتدبر و تامل۔

تجزی صوم عاشورا مالکیہ کے نزدیک جائز ہے

وجہ چہارم۔ یہ کہ بعض مالکیہ بھی صوم عاشورا کی تجزی کو جائز جانتے ہیں۔ شیخ الوفیہ شرح رسالہ غربیہ میں مرقوم ہے الثانی النیة فلا یصح الصوم بدونہا فرضًا ونفلا وصحتہا ان یکون معینة تبیتة فلا یصح نہارًا لقولہ علیہ الصلوۃ والسلام لاصیام لمن لایبیت الصیام من اللیل وصیام مکروہ فی سیاق النفی فیعم الفرض والنفل ولو عاشورا وقیل یصح صوم لمن یبیت النیة ابن یونس خص بانہ یکسی فیہ الکعبة فی کل عام وبان من لم یبیت صومہ یصح لہ صومہ وبان من اکل فیہ صح لہ صوم باقیة وما ورد انہ علیہ الصلوۃ والسلام کان یقول لاھلہ نہارا اھل عندکم ناکل فان قالوا لا قال انی صائم فیدل علی عدم اشتراط التبییت واجیب بان المراد بالصوم ھھنا اللغوی وان کان مجازا جمعا بین الدلیلین والجمع ما امکن احق انتہیٰ (دوسرے نیت پس اسکے بغیر روزہ صحیح نہیں۔ خواہ روزہ واجب ہو۔ یا نفل۔ اور نیت کی صحت کی صورت یہ ہے کہ وہ رات کیوقت معین کیجائے۔ پس دنکو نیت کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ آنحضرتؐ نے فرمایا ہے۔ کہ اس شخص کا روزہ نہیں ہے جو رات سے روزے کی نیت نہ کرے۔ اور صیام نکرہ نفی کے سیاق میں ہے۔ پس یہ حکم فرض اور نفل دونوں کے لئے عام ہے۔ خواہ روز عاشورا کا روزہ ہو۔ اور بعض کا قول ہے۔ کہ اس روز کا روزہ اس شخص کا صحیح ہے جو رات سے نیت نکرے ابن یونس نے اسمیں یہ خصوصیت لگائی ہے۔ کہ ہر سال اسروز کعبہ کو کپڑا پہنایا جاتا ہے اور یہ کہ روز عاشورہ کا روزہ اس شخص کا صحیح ہے۔ جو اسکے روزے کی رات سے نیت نکرے۔ اور یہ کہ جو کوئی اس دن میں کھائے۔ اس کا روزہ باقی دن کا صحیح ہے۔ اور یہ جو روایت میں وارد ہوا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم دن کو اپنے اہل وعیال سے فرمایا کرتے تھے۔ کیا تمھارے پاس کچھ (کھانا) ہے کہ ہم کھائیں۔ پس اگر وہ جواب میں عرض کرتے۔ کہ نہیں۔ تو آپ فرماتے کہ میں روزے سے ہوں۔ حضرت کا یہ فرمانا اس امر پر دلالت کرتا ہے کہ تبییت یعنی رات سے نیت کرنا شرط نہیں ہے۔ اور بعض نے اس کے جواب میں یہ کہا ہے۔ کہ یہاں صوم سے صوم لغوی مراد ہے۔ اگرچہ مجازی طور پر ہو۔ تاکہ دونو دلیلیں جمع ہوجائیں۔ اور جن چیزوں کا جمع کرنا ممکن ہو۔ وہ احق واولیٰ ہے۔ الختصر غیر معتاد چیزوں کے کھانے پینے کو جائز رکھنے پر تشنیع کرنا جیساکہ مکرر عرض کیا گیا۔ کسی طرح درست نہیں اسلئے کہ مجوزین یعنی جائز جاننے والوں کی مراد یہ ہے۔ کہ اگر احیانا کوئی غیر ماکول چیز حلق میں نیچے چلی جاوے تو اس سے روزے میں کچھ خلل واقع نہیں ہوتا۔ نہ یہ کہ غیر ماکول چیز کو بھوک رفع کرنیکے لئے کھانا جائز ہے۔ باوجودیکہ حنفیہ بھی برف اور مینھ کے نگلنے کو جائز جانتے ہیں اور روز عاشورا جو عصر تک امساک کرنیکے جواز پر تشنیع کیگئی ہے۔ وہ بھی ساقط ہے۔ کیونکہ عاشورا کے عصر تک امساک کرنیکو جو لوگ مستحب کہتے ہیں وہ اس امساک کو صوم حقیقی نہیں جانتے۔ بلکہ اس پر صوم کا اطلاق لغوی

صفحہ ۱۶۲

معنی میں کہا جاتا ہے یعنی ایسا امساک جسکی نیت نہ کی جائے۔ اور اس قسم کے امساک ہیں علمائے اسلام میں سے کسی عالم نے بھی تمام دن امساک رکھنے کی شرط نہیں لگائی۔ حنفیہ یوم الشک کے امساک کو زوال کے وقت تک مستحب جانتے ہیں۔ اور باقی ماندہ دن کا امساک بچے پر جب وہ بالغ ہو جائے۔ اور کافر پر جب وہ مسلمان ہو جائے۔ اور مسافر پر جب وہ سفر سے واپس آجائے۔ اور حائض عورت پر جب وہ پاک ہو جائے لازم جانتے ہیں۔ بلکہ شافعیہ نافلہ کے حقیقی روزے کی تجزی کو بھی جائز رکھتے ہیں۔ اور بعض مالکیہ روز عاشورا کے روزے کی تجزی اور تبعیض کو بھی جائز جانتے ہیں۔ باوجودیکہ یہ تمام امور ہمارے فاضل مصنف کے زعم میں برت ہنود سے مشابہت رکھتے ہیں۔ پس صاحب تحفہ کا یہ اعتراض اکثر اہل اسلام مثلاً حنفیہ شافعیہ اور مالکیہ پر وارد ہے۔ مصنف نے جو کچھ رقم فرمایا ہے اسکی وقعت درحقیقت ایک دہمکی سے زیادہ نہیں ہے۔ بلکہ سداد و راستی سے بالکل عاری اور خالی ہے۔ ع

قول تو چوں صدائے بندقہ است	ظاہرش نغز و باطنش بے مغز
لغز گو مغز خود پریشاں مکن	حرف بے مغز مے نگر د نغز

قول مصنف تحفہ نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ اٹھارہویں ذیحجہ کا روزہ رکھنا مستحب ہے حالانکہ پیغمبرؐ اور آئمہ میں سے کسی نے بھی خاص اس روز روزہ نہیں رکھا۔ اور اسکے ثواب کو بیان نہیں کیا۔ انتہی۔

جواب باصواب مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

وجہ اوّل یہ کہ ترجمہ مشکوٰۃ شیخ عبدالحق دہلوی اور دیگر کتب معتبرہ کے حوالہ سے پہلے مذکور ہو چکا ہے۔ کہ سنت از روے اصطلاح تین معنوں میں مستعمل ہے۔ ایک وہ جسکی پیغمبر خدا نے امر و نہی فرمائی ہے اور جو کچھ خدا کی کتاب میں نازل ہوا ہے۔ اسکی طرف اپنے گفتار و کردار کے ذریعہ آنحضرت صلعم نے لوگوں کو دعوت کی ہے۔ دوسرے دین میں مستحسن اور مستحب معنی میں ہے۔ خواہ اس پر کتاب خدا دلالت کرے۔ یا سنت پیغمبر یا اجماع یا قیاس تیسرے۔ وہ چیزیں جن پر حضرت نے مداومت اور مواظبت فرمائی۔ اور احیاناً کبھی کبھار ترک بھی کر دیا ہے۔ اور سنت سے یہاں پر وسطی معنی مراد ہیں۔ اور معنی اول بھی مراد ہو سکتے ہیں۔ چنانچہ جو احادیث بعد میں مذکور ہوں گی وہ اسکی موید ہیں۔ نیز لفظ سنت کو بعض وقت سنن خلفاء پر بھی اطلاق کرتے ہیں۔ اسی وجہ سے تراویح کو سنت کہتے ہیں۔ حالانکہ جناب فاروق کی سنت ہے۔ کافی میں مرقوم ہے۔ قال بعضهم سنة عمر بعض کا قول ہے کہ وہ عمر کی سنت ہے فیض القدیر میں کتاب فردوس سے روایت کی ہے السعنه سنتان

حاشیہ: نفی تشنیع۔ ذوالحجہ میں روزہ رکھنے پر اعتراض۔ روزہ رکھنا غدیر کا اعتراض۔ سنت کے معنی کی تفصیل۔ صفحہ ۱۶۳

سن بنی مرسل وسنۃ من امام عادل (سنتیں دو ہیں۔ ایک بنی مرسل کی سنت۔ دوسرے امام عادل کی سنت) اور اس روز کے روزے کا مستحب ہونا امامیہ کے نزدیک جو آئمہ طاہرین علیہم السلام کو اپنے پیشوایان دین سمجھتے اور ان کے آثار و اقوال کی ہر امر میں پیروی اور متابعت کرتے ہیں۔ ان بزرگواروں کی احادیث و اقوال سے ثابت ہے۔ معاند محض مکابرہ کر رہا ہے۔ حق و تحقیق سے کچھ بھی سروکار نہیں۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ پیغمبر اور آئمہ میں سے کسی نے بھی اس روز روزہ نہیں رکھا۔ یہ قول شہادت بر نفی کی قسم سے ہے۔ جبتک اخبار و آثار معتبرہ سے اس روز میں حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ و آلہ اور آئمہ ہدیٰ علیہ السلام کا روزہ نہ رکھنا ثابت نہ کیا جائے اسوقت تک یہ شہادت قبول نہیں ہو سکتی اور ہرگز قابل سماعت نہیں ہے۔ حالانکہ احادیث امامیہ کی رو سے اسکے خلاف مستنبط ہوتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ پیغمبر اور آئمہ میں سے کسی ایک نے بھی روز غدیر کے روزہ رکھنے کا ثواب بیان نہیں کیا۔ یہ قول غیر مسلم ہے۔ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔ نیز فقیہ ابوالحسن علی بن مغازلی واسطی نے کتاب مناقب میں تخریج کی ہے اخبرنا ابو بکر احمد بن محمد بن طاوان قال اخبرنا ابوالحسین احمد بن الحسین بن السماک قال حدثنی ابو محمد جعفر بن محمد بن بصیر الجلدی حدثنی علی بن سعید بن قتیبہ الرملی قال حدثنا حمزہ بن ربیعۃ القرشی عن بن شوذب عن مطر الوراق عن شھر بن حوشب عن ابی ھریرۃ قال من صام ثمانیۃ عشرۃ من ذی الحجۃ کتب لہ صیام ستین شھرا وھو یوم غدیر خم لما اخذ النبی صلی اللہ علیہ وسلم بید علی بن ابیطالب علیہ السلام فقال الست اولی بالمومنین بانفسھم قالوا بلیٰ یا رسول اللہ قال من کنت مولاہ فعلی مولاہ فقال عمر بن الخطاب بخ بخ لک یا بن ابیطالب اصبحت مولای ومولی کل مومن ومومنۃ فانزل اللہ تعالی الیوم اکملت لکم دینکم (ابوہریرہ سے روایت ہے۔ کہ جو شخص اٹھارہویں ذی الحجہ کو روزہ رکھے۔ اسکے لئے ساٹھ مہینوں کے روزوں کا ثواب لکھا جاتا ہے۔ اور وہ غدیر خم کا دن ہے۔ جبکہ آنحضرت صلعم نے علی بن ابیطالب علیہ السلام کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ کیا میں مومنوں سے بڑھکر انکے نفسوں کا مختار نہیں ہوں حاضرین نے عرض کیا۔ بیشک آپ ہماری جانوں کے ہم سے زیادہ تر مالک و مختار ہیں۔ فرمایا جس کا میں مولا اور آقا ہوں۔ علیؑ بھی اسکا مولا اور آقا ہے۔ تب عمر بن خطاب نے فرمایا۔ اے پسر ابوطالب تجھکو مبارک ہو۔ تو میرا مولا اور سب مومن مردوں اور مومنہ عورتوں کا مالک اور آقا بنگیا۔ پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیہ نازل فرمایا۔ الیوم اکملت لکم دینکم الخ) اور سید اجل عالم ربانی نے سید علی ہمدانی جو اعاظم اولیائے کرام سے اور فاضل مصنف کے سلسلہ مشائخ میں مندرج ہیں۔ کتاب مودۃ المبارکات کے مودۃ خامسہ

مصنف کا دعوے بے دلیل ہے

روزہ روز غدیر پر اہلسنت کی شہادتیں

روزہ روز غدیر ساٹھ ماہ کے روزوں کا ثواب رکھتا ہے

میں روایت کی ہے۔ وعن ابی ھریرہ رضی اللہ عنہ قال من صام الیوم الثامن عشر ذی حجۃ کان لہ کصیام ستین شھراً وھو الذی اخذ فیہ رسول اللہ صلعم بید علی فی غدیر خم فقال علیہ السلام من کنت مولاہ فعلی مولاہ اللھم وال من والاہ وعاد من عاداہ واخذل من خذلہ (ابوہریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے۔ کہ جس نے اٹھارہویں ذیحجہ کو روزہ رکھا اسکے لئے ساٹھ ماہ کے روزونکا ثواب ہوگا اور یہ وہی روز ہے جس میں رسول خدا صلعم نے مقام غدیر خم میں علی کا ہاتھ پکڑ کر فرمایا۔ میں جس کا مولا ہوں علیؑ بھی اس کا مولا ہے اے خدا جو شخص اسے دوست رکھے۔ تو بھی اسکو دوست رکھ۔ اور جو اس کا دشمن ہو۔ تو بھی اس کا دشمن بن۔ اور جو کوئی اسکی نصرت و یاری نہ کرے۔ تو بھی اسکی نصرت و یاری نکر) یہ حدیث اگرچہ حسب ظاہر موقوف ہے۔ لیکن بنا بر تحقیق حکم مرفوع میں ہے۔ اسلئے کہ اعمال کا ثواب رسولؐ کے اعلام اور وحی کے بغیر معلوم نہیں ہو سکتا۔ کتب امامیہ میں بہت سی روایتیں روزۂ روز غدیر خم کے ثواب میں وارد ہوئی ہیں۔ منجملہ ان کے حسن بن راشد نے حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے روز غدیر کے روزے کا ثواب ساٹھ مہینوں کے روزوں کے برابر ہے وغیرہ وغیرہ روایات۔ اس کلام کی تقریر سے واضح ہو گیا۔ کہ ہمارے مخدوم و مکرم کو اپنے مشائخ کرام کی کتابوں سے بھی واقفیت نہیں ہے۔ یا انکو قابل اعتماد و اعتبار نہیں جانتے۔

قولِ مصنفِ تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ ان سجدوں کے سوا جن میں نبیؐ یا وصیؑ نے جمعہ قائم کیا ہو۔ دوسری کسی مسجد میں اعتکاف کرنا جائز نہیں ہے۔ اور یہ حکم صریحاً قرآن کے مخالف ہے۔ وانتم عاکفون فی المساجد (اور تم مسجدوں میں اعتکاف کرو)

جواب باصواب فاضل مشکک کی یہ تحریر چند وجہوں سے قابل اعتراض اور محل نظر ہے۔ وجہ **اوّل**۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اس مسئلہ میں تمام علمائے امامیہ کا مذہب یہی ہے۔ حالانکہ یہ قول نہایت ضعیف اور مقدوح و مجروح ہے۔ بہت سے اکابر علمائے امامیہ نے اسمیں قدح فرمایا ہے۔ اور قول اصح اس مسئلہ میں یہ ہے۔ کہ اعتکاف صرف اس مسجد سے مخصوص اور مختص نہیں ہے۔ جس میں نبیؐ یا وصیؑ نے جمعہ کی نماز پڑھی ہو۔ مثلاً مساجد اربعہ یعنی مسجد مکہ و مدینہ و کوفہ و بصرہ سے یا مسجد مدائن کو اضافہ کر کے پانچ مسجدوں یا چار مسجدوں سے خصوصیت نہیں رکھتا۔ بلکہ ہر ایک مسجد جامع میں اعتکاف کر سکتے ہیں۔ جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ مطلب چہارم اعتکاف کے بیان میں۔ اعتکاف مسجد جامع میں قربت کی نیت سے صائم کے تین روز یا زیادہ مکث کرنے اور ٹھیرنے کو کہتے ہیں۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے انہ اللبث المتطاول للعبادۃ (اعتکاف

عبادت کیلئے لبث متطاول یعنی طویل ٹھیراؤ اور قیام کا نام ہے) شیخ شہید نے دروس میں ارشاد فرمایا ہے۔ الاعتکاف لبث فی مسجد جامع ثلاثۃ ایام فصاعدا للعبادۃ (عبادت کیلئے کسی جامع مسجد میں تین روز یا زیادہ دن تک ٹھیرنیکو اعتکاف کہتے ہیں) لمعہ میں فرمایا ہے والحصر فی الاربعۃ او الخمسۃ ضعیف (اعتکاف کو چار یا پانچ مسجدوں میں حصر کرنیوالا قول ضعیف ہے) صاحب مدارک قائلین انحصار کے مذہب کو بیان کرنیکے بعد فرماتے ہیں ولم یعتبر المفید کلہ بل جوز الاعتکاف فی کل مسجد اعظم والظاہر ان مرادہ بہ المسجد الجامع کما نقلہ المصنف وغیرہ والی ہذا القول ذہب ابن عقیل والمصنف وغیرہم من الاصحاب وہو المعتمد (اور شیخ مفید نے اسکو بالکل معتبر نہیں جانا بلکہ اعتکاف کو ہر ایک مسجد اعظم میں جائز سمجھا ہے۔ اور ظاہرا اس سے مسجد جامع مراد لی ہے۔ جیسا کہ مصنف وغیرہ نے نقل فرمایا ہے۔ اور اس قول کو ہمارے اصحاب میں سے ابن عقیل اور مصنف وغیرہم علما نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی قول معتمد اور معتبر ہے۔)

وجہ دوم۔ یہ کہ مجادل کو حق حاصل ہے۔ کہ وہ یہ کہے کہ آیہ کریمہ ولا تباشروھن وانتم عاکفون فی المساجد کا ہر ایک مسجد میں اعتکاف کے جواز پر ظاہر الدلالت ہونا ممنوع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ یہ آیت مسجدوں میں اعتکاف کرنیکی حالت میں عورتوں سے مباشرت کرنیکی تحریم کے بیان کے واسطے نازل ہوئی ہے۔ نیز جو لوگ محدود اور مخصوص مساجد میں اعتکاف کو جائز جانتے ہیں۔ وہ مساجد سے وہ مساجد مراد لیتے ہیں۔ جو اعتکاف کیلئے سزاوار اور مناسب ہوں۔ اور وہ انکے زعم میں چار یا پانچ مسجدیں ہیں۔ اور جب احتمال قائم ہو جائے۔ تو استدلال باطل ہو جایا کرتا ہے۔ باوجودیکہ یہ آیت ظاہر پر محمول بھی نہیں ہے۔ کیونکہ عموم آیہ کا مقتضا یہ ہے۔ کہ اعتکاف ہر ایک مسجد میں درست ہے۔ حالانکہ حنفیہ کا متفق علیہ قول یہ ہے۔ کہ مسجد جامع کے سوا کسی اور مسجد میں اعتکاف درست نہیں ہے۔ فتاوائے ولوالجی میں فرمایا ہے۔ ولا یصح الا فی المسجد الذی فیہ الجماعۃ (اور اس مسجد کے سوا جس میں جماعت ہوتی ہو۔ اعتکاف صحیح نہیں ہے) شرح وقایہ میں فرمایا ہے۔ وھو لبث صائم فی مسجد جماعۃ مبنیۃ (اور وہ روزہ دار کا اس مسجد میں ٹھیرنیکا نام ہے جس میں جماعت قائم ہوتی ہو۔ اور کتاب کافی (فقہ حنفیہ) میں فرمایا ہے وشرطہ ان یکون فی مسجد جماعۃ لما روی حذیفۃ انہ قال لا اعتکاف الا فی مسجد جماعۃ (اور اس کی شرط یہ ہے کہ وہ جماعت کی مسجد میں ہو کیونکہ حذیفہ نے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا ہے کہ اعتکاف مسجد جماعت ہی میں ہوتا ہے)

وجہ سوم۔ یہ کہ سعید بن مسیب جو اکابر تابعین سے ہے۔ اور اعتکاف کو مسجد مکہ و مدینہ ہی میں

الزامی جواب

صفحہ ۱۶۵

قول سعید بن مسیب

منحصر ہونیکا قائل ہے۔ اور بعض علمائے اہلسنت نے مسجد اقصیٰ کو بھی ان دو مسجدوں کیساتھ شامل کیا ہے حالانکہ یہ حکم صریحاً قرآن کے مخالف ہے۔ وانتم عاکفون فی المساجد۔ الجواب الجواب بس جو جواب اس اعتراض کا دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی تصوّر کیا جائے مصنّف ہدایہ کے قول ثم الاعتکاف لا یصح الا فی مسجد الجماعۃ (پھر اعتکاف مسجد جماعت کے سوا اور کسی مسجد میں درست نہیں ہے) کی شرح میں بعض شروح ہدایہ میں بیان کیا ہے۔ اے مسجد یودی فیہ بعض الصلوۃ بالجماعۃ وکان سعید بن المسیب یقول لا اعتکاف الا فی مسجدین مسجد المدینۃ ثم مسجد الحرام ومن العلماء من قال لا اعتکاف الا فی ثلاث مساجد ضم الی ہذین المسجد الاقصے بقولہ علیہ السلام لا تشد الرحال الا الی ثلاثۃ مساجد مسجدی ومسجد الحرام ومسجد ایلیا وھو المسجد الاقصے الذی ذکر فی التنزیل وھو مسجد ابراھیم وایلیا ھی البیت المقدس (یعنی وہ مسجد جس میں کوئی نماز باجماعت ادا کیجائے۔ اور سعید بن مسیب کہا کرتا تھا۔ کہ اعتکاف دو ہی مسجدوں میں ہو سکتا ہے۔ مسجد مدینہ اور مسجد الحرام اور بعض علماء کا قول ہے۔ کہ اعتکاف تین مسجدوں ہی میں ہو سکتا ہے۔ اس نے ان دو مساجد مذکورہ کیساتھ مسجد اقصیٰ کو بھی شامل کیا ہے۔ اس قول کی بنا آنحضرت صلعم کے اس قول پر ہے۔ کہ فرمایا ہے لا تشد الرحال الخ تین مسجدوں کی طرف اسباب باندھنے چاہئیں۔ میری مسجد[۱]۔ مسجد الحرام[۲] اور مسجد ایلیا۔ اور وہی مسجد اقصیٰ ہے۔ جس کا ذکر قرآن شریف میں ہے۔ اور وہ مسجد ابراہیم وایلیا ہے۔ اور وہی بیت المقدس ہے) تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے۔ اتفقوا علی ان شرط الاعتکاف الجلوس فی المسجد لانہ ممیز عن سائر البقاع من حیث انہ بنی لاقامۃ الطاعات ثم اختلفوا فعن علی رضی اللہ عنہ لا یجوز الا فی المسجد الحرام بقولہ وطھرا بیتی للطائفین العاکفین ای الجمیع العاکفین وعن عطا فیہ وفی مسجد المدینۃ لقولہ صلعم صلوۃ فی مسجدی ھذا خیر من الف صلوۃ فیما سواہ من المساجد الا المسجد الحرام وعن حذیفۃ فیھما وفی مسجد بیت المقدس لقولہ علیہ السلام لا تشد الرحال الا الی ثلثۃ مساجد المسجد الحرام والمسجد الاقصے ومسجدی ھذا الزھری لا یصح الا فی الجامع وابو حنیفۃ الا فی المسجد لہ امام راتب وموذن الشافعی یجوز فی جمیع المساجد لاطلاق قولہ "فی المساجد" الا ان الجامع اولی حتی لا یحتاج الی الخروج لصلوۃ الجمعۃ انتہی۔ (اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے۔ کہ مسجد میں بیٹھنا اعتکاف کی شرط ہے۔ کیونکہ وہ اس بات میں تمام جگہوں سے ممیز اور ممتاز ہے کہ طاعات وعبادات کے قائم کرنیکے لئے بنا کی گئی ہے۔ پھر اختلاف کیا گیا ہے۔ علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے۔ کہ مسجد الحرام کے سوا اعتکاف جائز نہیں ہے۔ کیونکہ خدا فرماتا ہے۔ وطھرا بیتی للطائفین العاکفین (اور تم اے

ابراہیمؑ اور اسمٰعیلؑ دونو میرے گھر کو طواف کرنیوالوں اور اعتکاف کرنیوالوں کیلئے پاک و پاکیزہ کرو) اس آیت میں عاکفین سے جمیع العاکفین مراد ہے۔ یعنی تمام اعتکاف کرنیوالوں کیواسطے اور عطا سے روایت کی گئی ہے کہ اسمیں یعنی بیت الحرام میں اور مسجد مدینہ میں۔ کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ میری مسجد میں ایک نماز دوسری مساجد میں ہزار نمازوں کے پڑھنے سے بہتر ہے۔ مسجد الحرام کے سوا۔ اور حذیفہ سے روایت ہے۔ کہ ان دونوں میں اور مسجد بیت المقدس میں۔ کیونکہ آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ اسباب صرف تین مسجدوں کی طرف باندھنے چاہئیں یعنی مسجد الحرام۔ مسجد اقصےٰ اور میری یہ مسجد۔ زہری کا قول ہے۔ کہ مسجد جامع کے سوا درست نہیں ہے۔ اور ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ اس مسجد کے سوا درست نہیں ہے جسمیں امام جماعت اور موذن مقرر ہو۔ شافعی کے نزدیک تمام مسجدوں میں اعتکاف جائز ہے۔ اسلیئے کہ قولہ تعالےٰ فی المساجد مطلق ہے۔ (مقید اور مشروط نہیں) لیکن مسجد جامع اولیٰ ہے۔ تاکہ نماز جمعہ کیلیئے باہر نکلنے کی ضرورت نہ پڑے)

قولِ مصنّف تحفہ اور خوشبو سونگھنا اور عطر ملنا معتکف کیلیئے اشد محظورات یعنی سخت حرام جانتے ہیں۔ حالانکہ تطیب یعنی خوشبو لگانا دخول مسجد کیلیئے بالاجماع مسنون ہے۔ اور معتکف ملائکہ کا مجاور اور ہم نشین ہوتا ہے۔ اور ملائکہ بالطبع خوشبو سے الفت اور انس رکھتے ہیں۔ اور بدبو اور گندگی سے وحشت اور نفرت کرتے ہیں۔ جیسا کہ تمام شرائع میں ثابت ہے پس وہ خوشبوؤں کے استعمال کرنیکا سب سے زیادہ مستحق اور حقدار ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب اس مسئلہ میں علماء امامیہ کا باہم اختلاف ہے۔ شیخ طوسیؒ مبسوط میں جواز کے قائل ہیں۔ اور جمہور علماء کا قول یہ ہے۔ کہ معتکف کے لئے خوشبو سونگھنا حرام ہے۔ بموجب اس حدیث صحیح کے جو جناب امام محمد باقر علیہ السلام سے وارد ہوئی ہے۔ کہ المعتکف لا یشم الطیب ولا یتلذذ بالریحان ولا یماری ولا یشتری ولا یبیع (معتکف نہ تو خوشبو کو سونگھے۔ اور نہ خوشبودار چیزوں سے لذت اٹھائے۔ اور نہ کسی سے جھگڑا رگڑا کرے۔ اور نہ کچھ خریدے۔ اور نہ کچھ بیچے) فاضل مصنّف نے تدلیس سے کام لیا ہے اور لفظ محظور (حرام) کو اشد محظور (سخت حرام) سے تعبیر کیا ہے۔ اور جو کچھ قول امامیہ کے ابطال پر احتجاج کرتے ہوئے بیان فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ مصنف نے دخول مساجد کے تمام حالات اور اوقات میں خوشبو کے استعمال کرنے پر اجماع کے متحقق ہونیکا دعویٰ کیا ہے۔ سو یہ ادعا ممنوع اور نادرست ہے۔ اسلیئے کہ محرم کو حالت احرام میں خوشبو کا استعمال حرام ہے۔ اور ترمذی نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت علیہ و آلہ الصلوٰۃ

اعتکاف تحفہ صفحہ ۱۴۶ متعلق دوم اعتراض

نے فرمایا ہے الحاج الشعث التفل (حاجی کا سر ننگا رہتا ہے۔ اور وہ خوشبو کو ترک کر دیتا ہے) اور شیخ جلال الدین سیوطیؒ نے بھی جامع صغیر میں اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ اور مناوی اسکی شرح میں فرماتے ہیں۔ الشعث معیر الراس والتفل بمثناۃ الفوقیۃ وکسر الفاء الذی ترک الطیب (شعث سر کو ننگا رکھنے والا۔ اور تفل بہ تائے فوقانیہ و بہ کسر فا وہ شخص جو خوشبو کو ترک کر دے) یہ حدیث اگرچہ اخبار کے طور پر واقع ہوئی ہے لیکن اس سے انشا اور امر مراد ہے۔ ورنہ کذب لازم آتا ہے جیسا کہ صاحبان عقل و دانش پر مخفی نہیں ہے۔ اور معتکف بعض احکام میں محرِم کے حکم میں ہے۔ پس اسکو خوشبو سے اجتناب کرنا اولی ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ خوشبو کے متحقق نہ ہونے سے نتن اور بدبو کا متحقق ہونا لازم نہیں آتا جس سے ملائکہ کو نفرت اور وحشت ہوتی ہے۔ کیونکہ خوشبو اور بدبو کے درمیان واسطہ ثابت و متحقق ہے۔ اور اکثر اوقات شارع علیہ السلام کو محض طہارت و نظافت اور صفائی مطلوب ہوتی ہے۔ جیسا کہ حالت احرام میں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ ایسا ہی اعتراض حالت احرام میں بھی عاید ہو سکتا ہے۔ اور مجادل خلیع العذار جو حسن ادب و خلوص عقیدت کی راہ سے الگ اور دور ہو۔ اپنی بیباکی سے ذرا سا تغیر الفاظ کر کے کہہ سکتا ہے۔ کہ محرم جو حرم کا مجاور اور ملائکہ کا ہم نشین ہے۔ اور ملائکہ بالطبع خوشبو سے الفت اور نتن اور بدبو سے نفرت اور وحشت رکھتے ہیں۔ جیسا کہ تمام شرائع میں ثابت ہے۔ پس محرِم خوشبو استعمال کرنے کا سب سے بڑھکر حقدار ہے۔ حالانکہ حالت احرام میں عطریات کا ملنا بالاتفاق حرام ہے۔ الجواب الجواب یعنی جو اسکا جواب دیں۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی سمجھ لیا جائے۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ یہ قول فقط امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ امام احمدؒ کے نزدیک بھی معتکف کیلئے خوشبو کا استعمال کرنا مکروہ ہے۔ بلکہ حالت اعتکاف میں قیمتی لباس پہننے کو بھی مکروہ جانتے ہیں کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمہ میں مرقوم ہے ولا یکرہ للمعتکف الطیب و لبس رفیع الثیاب عند الثلاثۃ۔ قال احمد یکرہ (معتکف کیلئے خوشبو کا استعمال کرنا اور اچھا لباس پہننا تینوں کے نزدیک مکروہ نہیں۔ احمد کے نزدیک دونو مکروہ ہیں) حالانکہ مسجد میں داخل ہونیکے لئے زینت کرنا سنت ہے پس امامیہ کو خاص طور پر تشنیع کرنا محض بیوجہ اور عبث ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ اعتکاف اسلئے موضوع اور مقرر ہوا ہے۔ کہ نفس کی امور عفیفی کیساتھ ریاضت کیجائے اور قلب کو امور دنیوی سے فارغ اور خالی کیا جائے۔ اور نفس کو اپنے مولائے برحق کے حوالے کر دیا جائے

اور خوشبو کا استعمال قوائے شہوانیہ کی تقویت کا باعث ہے۔ اور نفس کو حظوظ و لذات نفسانیہ کے یاد دلانیکا موجب اور ذریعہ بنتا ہے۔ پس خوشبو کے استعمال کا حرام ہونا اعتکاف کے موضوع سے کسی قسم کی منافات نہیں رکھتا اور کسی طرح قابل طعن و تشنیع نہیں ہو سکتا۔ اگر تشنیع کی گنجائش ہے۔ تو اس میں ہے۔ کہ اہلسنت کے بعض علمائے مغاربہ اس امر کے قائل ہوئے ہیں۔ کہ زنا۔ لواطہ قتل نفس اور اس قسم کے اور گناہ کبائر کے مرتکب ہونیسے اعتکاف باطل نہیں ہوتا۔ رسالہ غربیہ کی شرح میں جو منبع وفیہ کے نام سے موسوم ہے۔ فرمایا ہے یبطل الاعتکاف بفعل الکبائر کالزنا وشرب الخمر والکذب والقذف وعند المغاربۃ لا ینقض اعتکافہ بفعل الکبیر وربما ینقض اذا سکر وذھب عقلہ بقطعہ بذلک ما یجب من مواصلۃ الاعتکاف ومراعاتہ (اعتکاف کبائر مثلاً زنا۔ شراب خوری۔ کذب۔ جھوٹ بولنا اور قذف (زنا کی تہمت لگانا) کے کرنیسے باطل ہو جاتا ہے اور علمائے مغاربہ کے نزدیک اعتکاف ارتکاب کبیرہ سے باطل نہیں ہوتا۔ اور بعض وقت ایسی حالت میں باطل ہو جاتا ہے جبکہ مسکرات کے استعمال سے اسکی عقل جاتی رہی ہو کیونکہ اسوقت اعتکاف میں جو مواصلت واجب ہے۔ وہ قطع ہو جاتی ہے۔ اور اسکی مراعات واجبہ باقی نہیں رہتیں) صاحبان خبرت و دانش جب چشم انصاف سے اسمیں غور و فکر فرمائینگے۔ تو انپر صاف ظاہر ہو جائیگا۔ کہ حالت اعتکاف میں مسجد کے اندر زنا۔ لواطہ۔ کذب اور شراب خوری کا جائز رکھنا استعمال خوشبو سے اجتناب و احتراز کرنیکو جائز رکھنے سے کس قدر قبیح تر اور شنیع تر ہے۔ فتامل والصف۔

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ حکم کرتے ہیں۔ کہ غیر مسکوک چاندی اور سونے میں زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ نیز یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ اگر ایک شخص روپیہ اور اشرفیاں اپنی ملکیت میں رکھتا تھا جب سال کا اخیر آیا۔ تو اس تمام روپیوں اور اشرفیوں کا زیور اور آلات لہو (کھیل کود کے اسباب و آلات) بنائے۔ تو زکوٰۃ اسپر سے ساقط ہو گئی۔ اگرچہ سال ختم ہونیسے ایک آدھ روز پہلے ہی یہ حیلہ کیا گیا ہو۔ اسی طرح اگر اس روپیہ اور اشرفی کا رواج اس ملک میں بند ہو گیا۔ اور اسکی جگہ دوسرا سکہ رائج ہو گیا۔ تو بھی اس سے زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ اس حکم میں نص صریح کی مخالفت کیگئی ہے۔ خدا فرماتا ہے والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم (جو لوگ کہ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں۔ اور اسکو راہ خدا میں خرچ نہیں کرتے۔ پس اے پیغمبر تو ان کو عذاب دردناک کی بشارت دے) اور پیغمبر اور آئمہ کے کلام میں جہاں فرضیت زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ وہاں ذہب (سونا) اور فضہ (چاندی) کے لفظ سے فرمایا ہے۔ نہ کہ دراہم و دنانیر رائج الوقت کے لفظ سے۔ انتہیٰ۔

وجوہ حرمت خوشبو

علمائے مغربیہ کا قول شنیع

مسئلہ زکوٰۃ پر اعتراض

جواب باصواب

مصنّف نے اس مقام میں جو سکّہ خاطر سے زرریزی فرمائی ہی وہ فضل و دانش کی ٹکسال کے صرافوں کے نزدیک چند وجہوں سے غیر رائج مغشوش اور مزیف و نارولے ہے۔

وجہ اوّل۔ امامیہ نے غیر مسکوک چاندی اور سونے میں زکوٰۃ کے واجب نہ ہونیکا حکم حضرت رسول مختارؐ اور آل اخیارؑ اور اصحاب کبار کے نصوص سے اخذ کیا ہے۔ مسلم نے اپنی صحیح میں جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم انہ قال لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ پانچ اوقیہ[5] سے کم درہم مسکوک میں صدقہ نہیں ہے۔ اور پانچ وسق (وسق - ۶۰ صاع) کھجوروں سے کم میں صدقہ (زکوٰۃ) نہیں ہے) نیز بخاری اور مسلم نے ابو سعید خدری سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ ولیس فی مادون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما دون خمس ذود من الابل صدقۃ (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ پانچ وسق کھجوروں سے کم میں صدقہ نہیں۔ اور پانچ اوقیہ درہم مسکوک میں صدقہ نہیں ہے۔ اور اونٹ کے پانچ ذود سے کم میں صدقہ یعنی زکوٰۃ نہیں ہے) مشکوٰۃ میں روایت ہے۔ عن علی رضی اللہ عنہ قال قال رسول اللہؐ قد عفوت عن الخیل والرقیق فہاتوا صدقۃ الرقۃ من کل اربعین درھم درھما ولیس فی تسعین ومائۃ شیٔ فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم رواہ الترمذی وابوداؤد وفی روایۃ لابی داؤد عن الحارث الاعور حسنۃ عن علیؑ عن النبیؐ انہ قال ھاتوا ربع العشر من کل اربعین درھم درھما ولیس علیکم شیٔ حتی یتم مائتی درھم فما زاد کانت مائتی درھم ففیھا خمسۃ دراھم فما زاد فعلی حساب ذلک الحدیث (علیؑ نے حضرت پیغمبر صلعم سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ میں نے گھوڑے اور غلام کی زکوٰۃ معاف کی۔ تم سکّہ دار درہم کی زکوٰۃ لاؤ۔ ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم۔ اور ایک سو نوے درہم میں کچھ نہیں۔ جب وہ دوسو کو پہنچ جائیں۔ تو ان میں پانچ درہم زکوٰۃ ہوتی ہے۔ ترمذی اور ابوداؤد نے اسکو روایت کیا ہے۔ اور ابوداؤد نے حارث الاعور نے علیؑ سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ تم چالیسواں حصّہ لاؤ۔ یعنی ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم۔ اور جبتک دوسو درہم پورے نہ ہوجائیں۔ تم پر کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ جب اس سے زیادہ ہوکر دوسو ہوجائیں۔ تو اس میں پانچ درہم زکوٰۃ ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہو۔ تو اسی حساب سے زکوٰۃ لیجائیگی الخ) کتاب مسوّٰے میں منقول ہے عن مالکؒ عن محمد بن عبید اللہ

زکوٰۃ کی بابت احادیث اہلسنت صفحہ ۱۴۸

[5] اوقیہ چالیس درہم ۱۲۔

ابن ابی صعصعۃ الانصاری ثم المازنی عن ابیہ عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ قال لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ ولیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما دون خمس ذود من الابل صدقۃ (مالک نے ابوسعید خدری سے روایت کی ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ پانچ وسق سے کم کھجوروں میں زکوٰۃ نہیں اور دراہم مسکوکہ میں پانچ اوقیہ سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ اور پانچ ذود اونٹ سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) شیخ جلال الدین نے بھی تفسیر درمنثور میں بہت سی احادیث نقل فرمائی ہیں جن میں فرضیت زکوٰۃ بہ لفظ ورق (سکہ دار چاندی) اور بہ لفظ دینار (سکہ دار سونا) وارد ہوئی ہے منجملہ انکے فرماتے ہیں واخرج مالک والشافعی وابن ابی شیبۃ والبخاری ومسلم وابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی عن ابی سعید الخدری ان رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ ولیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما دون خمسۃ ذود من الابل صدقۃ وفی لفظ مسلم لیس فی حب ولا تمر صدقۃ حتی یبلغ خمسۃ اوسق (مالک شافعی۔ ابن ابی شیبہ۔ بخاری۔ مسلم۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابوسعید خدری سے روایت کی ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ پانچ وسق کھجور سے کم مقدار میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور پانچ اوقیہ سکہ دار چاندی سے کم میں زکوٰۃ نہیں۔ اور پانچ ذود سے کم تعداد کے اونٹوں میں زکوٰۃ نہیں۔ اور مسلم کی روایت میں یہ لفظ زیادہ ہیں۔ کہ غلہ اور کھجور میں زکوٰۃ نہیں جب تک کہ انکی مقدار پانچ وسق نہ ہوجائے) نیز فرمایا ہے واخرج مسلم وابن ماجہ والدارقطنی عن جابر بن عبداللہ عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قال لیس فیما دون خمس اواق من الورق صدقۃ ولیس فیما دون خمسۃ ذود من الابل صدقۃ ولیس فیما دون خمسۃ اوسق من التمر صدقۃ (مسلم۔ ابن ماجہ اور دارقطنی نے جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا بقیہ ترجمہ اوپر گزرا) نیز فرمایا ہے اخرج ابوداؤد والترمذی والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی عن علی ابن ابیطالبؓ قال قال رسول اللہ قد عفوت لکم عن صدقۃ الخیل والرقیق فھاتوا صدقۃ الرقۃ من کل اربعین درھم درھما ولیس فی تسعین ومأیۃ شی فاذا بلغ مایتین ففیھا خمسۃ دراھم۔ (ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی۔ ابن ماجہ اور دارقطنی نے علیؑ بن ابیطالبؓ سے روایت کی ہے) کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ میں نے تم کو اونٹ (نر) اور غلام کی زکوٰۃ معاف کردی۔ پس تم سکہ دار چاندی کی زکوٰۃ ہر چالیس درہم میں سے ایک درہم لاؤ۔ اور ایکسو نوے درہم میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب دوسو ہوجائیں تو انمیں پانچ درہم زکوٰۃ واجب ہے) نیز فرماتے ہیں واخرج ابن ماجہ والدارقطنی عن ابن عمرؓ وعائشہؓ

ان النبیؐ کان یاخذ من کل عشرین دینارا نصف دینار و من الاربعین دینارا دینار (ابن ماجہ اور دارقطنی نے ابن عمر اور عائشہ سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت ہر بیس دینار سے نصف دینار لیتے تھے۔ اور چالیس دینار سے ایک دینار) نیز فرماتے ہیں اخرج ابن ابی شیبہ والدارقطنی عن علی قال قال رسول اللہؐ عفوت لکم عن صدقۃ ارقائکم وخیلکم ولکن ھاتوا صدقۃ اوراقکم وحرثکم وماشیتکم (ابن ابی شیبہ اور دارقطنی نے علیؑ سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ کہ میں نے تمکو غلاموں اور گھوڑوں کی زکوٰۃ معاف کردی لیکن اپنے سکہ دار درہم و دینار۔ اور اپنی کھیتی اور اپنے مویشی کی زکوٰۃ لاؤ) نیز تحریر فرماتے ہیں واخرج الشافعی والبخاری وابوداؤد والنسائی وابن ماجہ والدارقطنی والحاکم والبیہقی عن انس ان ابابکر رضی اللہ عنہ لما استخلف وجہ انس بن مالکؓ الی البحرین فکتب لہ ھذا الکتاب ھذہ فریضۃ الصدقۃ التی فرض رسول اللہؐ علی المسلمین التی امر اللہ بہا رسول اللہؐ فمن سالہا من المومنین علی وجہہا فلیعطہا ومن سئل فوقہا فلا یعط (اور شافعی۔ بخاری۔ ابوداؤد نسائی ابن ماجہ۔ دارقطنی۔ حاکم اور بیہقی نے انس سے روایت کی ہے۔ کہ ابوبکر جب خلیفہ ہوئے۔ تو انس بن مالک کو بحرین کی طرف بھیجا پس اسکو یہ چھٹی لکھی۔ یہ وہ فرض صدقہ ہے جسکو رسول خداؐ نے بحکم خدا مسلمانوں پر فرض کیا ہے۔ پس جو مومن حسب شریعت زکوٰۃ کا سوال کرے۔ اسکو دیدے۔ اور جو اس سے زیادہ مانگے۔ اس کو مت دے) اس خط کا یہاں صرف اتنا ہی حصہ لکھا جاتا ہے۔ جو مناسب مقام ہے۔ اسکے آخر میں فرمایا ہے۔ ومن الرقۃ ربع العشر فان لم یکن المال الا تسعین ومایۃ فلیس فیہ شئی الا ان یشاء ربہا (اور سکہ دار چاندی سے چالیسواں حصہ لیا جائے۔ پس اگر مال صرف ایک سو نوے درہم ہو۔ تو اسمیں کچھ بھی زکوٰۃ نہیں ہے۔ لیکن اگر مالک دینا چاہے تو خیر) جو خط کہ آنحضرت صلعم نے عمرو بن حزم کو یمن کی طرف ارسال فرمایا ہے۔ اسمیں یہ منقول ہے۔ وفی کل خمس اواق من الورق خمسۃ دراھم وما زاد ففی کل اربعین درھما درھم ولیس فیما دون خمس اواق شئی وفی کل اربعین دینارا دینارا انتہی (اور ہر ایک پانچ اوقیہ درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے۔ اور اس سے زیادہ کی حالت میں ہر چالیس درہم میں ایک درہم زکوٰۃ ہے۔ اور پانچ اوقیہ سے کم درہموں میں کوئی زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور ہر چالیس دینار میں ایک دینار زکوٰۃ ہے) اور حاکم نے مستدرک میں روایت کی ہے۔ قال سمعت جابر بن عبد اللہ قال قال رسول اللہؐ لا صدقۃ فی الرقۃ حتی یبلغ مائتی درھم (جابرؓ کہتے ہیں۔ کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ دو سو درہم سے کم میں کوئی زکوٰۃ نہیں) اور حاکم نے ذکر کیا ہے۔ کہ ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم (یہ حدیث شرط مسلم کے مطابق صحیح ہے) نیز بسند خود عاصم بن

حمزہ سے روایت کی ہے۔ عن علی عن النبی قال لیس فی تسعین ومایۃ شی فاذا بلغت مائتین ففیھا خمسۃ دراھم (علیؑ نے آنحضرتؐ سے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا۔ ایک سو نوے درہم میں کوئی زکوٰۃ نہیں جب دو سو پورے ہو جائیں۔ تو پانچ درہم زکوٰۃ ہے) اور اس نامہ عاطفت شمامہ میں جو جناب حضرت سید المرسلینؐ نے عمرو بن حزم کی معرفت اہل یمن کو ارسال فرمایا ہے۔ مذکور ہے۔ فی کل خمس اواق من الورق خمسۃ دراھم وما زاد ففی کل اربعین درھما درھم الحدیث (ہر پانچ اوقیہ درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے اور اس سے زیادہ کی صورت میں ہر چالیس درہم میں ایک درہم زکوٰۃ فرض ہے) بخاری نے اس خط میں جو ابوبکر صدیق نے انس کو لکھا تھا جبکہ اسے بحرین کی طرف بھیجا گیا تھا۔ روایت کی ہے وفی الرقۃ ربع العشر فان لم یکن الا تسعین ومایۃ فلیس فیھا شیٔ الا ان یشاء ربھا (اور رقہ یعنی درہموں میں بیسواں حصہ ہے۔ اگر صرف ایک سو نوے درہم ہوں۔ تو ان میں کچھ زکوٰۃ نہیں مگر ہاں جو صاحب مال چاہے) صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ احادیث اہل سنت مثلاً صحیح بخاری صحیح مسلم۔ ابن ماجہ۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی۔ دارقطنی۔ بیہقی اور مستدرک حاکم میں مرقوم ہے۔ کہ زکوٰۃ کی فرضیت بہ لفظ رقہ۔ ورق اور دینار وارد ہوئی ہے۔ مسوے میں عمر فاروق کے خط کے ضمن میں نقل فرمایا ہے وفی الرقۃ اذا بلغت خمس اواق ربع عشر قال مالک السنۃ التی لا اختلاف فیھا عندنا ان الزکوٰۃ یجب فی عشرین دینارا عینا کما یجب فی مائتی درھم قال مالک ولیس فیما دون عشرین دینارا زکوٰۃ انتہی (درہم جب پانچ اوقیہ ہو جائیں۔ تو چالیسواں حصہ زکوٰۃ واجب ہے۔ مالک کہتا ہے۔ کہ یہ وہ سنت ہے جس میں اسکے نزدیک کوئی اختلاف نہیں۔ کیونکہ زکوٰۃ ہر بیس دینار سونے میں واجب ہے۔ جیسا کہ دو سو درہم میں واجب ہوتی ہے۔ مالک کا قول ہے۔ کہ بیس دینار سے کم میں زکوٰۃ نہیں ہے) قاموس میں فرمایا ہے الورق مثلثۃ ککتف وجبل الدراھم المضروبۃ اوراق وورّاق کالرقۃ انتہی (ورق جو کتف اور جبل کی طرح تین طرح سے آیا ہے۔ سکہ دار درہموں کو کہتے ہیں۔ جمع اوراق وورّاق مثل رقہ کے) مجمع البحار میں فرمایا ہے الورق بکسر الواو ویسکن والرقۃ بکسر وخفۃ قاف الدرھم المضروب (ورق بکسر واو وسکون رائے اور رقہ بالکسر و تخفیف قاف درہم مضروب) اور صراح اللغات میں ہے ورق سیم مضروب ورق بسکون مثلثۃ ثلث لغات مثل کبد وکبد وکلمۃ کلم وینقل کسرۃ الراء الی الواو ویترک بحالھا ایضا رقہ کذلک والھاء عوض الواو وفی الحدیث فی الرقۃ ربع العشر ویجمع علی رقین مثل ارہ دارین انتہی (ورق سکہ دار چاندی کو کہتے ہیں۔ ورق بسکون راء میں کبد اور حکم کی طرح تین لغت آئے ہیں۔ اور راء کا کسرہ واو کی

مالک کا قول

صفحہ ۱۷۰ تحقیق لغات ومعانی

طرف نقل کیا جاتا ہے۔ اور اسی طرح رہنے دیتے ہیں۔ نیز رقہ بھی اسی طرح ہے اور ھا واو کے عوض آخر میں لاحق کر دیا گیا۔ حدیث میں ہے۔ کہ رقہ میں ربع زکوٰۃ ہے۔ اور اس کی جمع رقین آتی ہے جیسے ارہ کی ارین) شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔ رِقہ بکسر راو تخفیف قاف اور اسی طرح ورق سکہ زدہ چاندی ہے۔ جسکو درہم کہتے ہیں۔ انتہی۔

المختصر یہ تمام نصوص جو صحاح ستہ مثلاً صحیح بخاری۔ صحیح مسلم۔ ابن ماجہ۔ ابوداؤد۔ ترمذی۔ نسائی اور دیگر کتب معتبرہ احادیث اہلسنت مثلاً دارقطنی۔ بیہقی۔ مستدرک حاکم وغیرہ میں وارد ہیں۔ اور ان میں زکوٰۃ کی فرضیت لفظ ورق و دینار سے بیان کی گئی ہے۔ اور ان کے حقیقی اور لغوی معنی سیم و زر مسکوک یعنی درہم اور دینار ہے۔ اور اصل یہ ہے کہ انکو حقیقی معنی میں اطلاق کیا جائے۔ اور انکو مجازی معنی یعنی غیر مسکوک پر محمول کرنا ایسی دلیل کے بغیر جو سکون اور اطمینان قلب کا باعث ہوسکے کسی طرح جائز نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور یہاں کوئی ایسی دلیل موجود نہیں۔

شیخ ابوجعفر طوسی نے کتاب تہذیب الاحکام میں جمیل بن دراج سے روایت کی ہے۔ عن ابی عبد اللہ و ابی الحسن علیہما السلام انہ قال لیس علے التبر زکوٰۃ انما ھی علے الدنانیر والدراھم۔ (حضرت صادق اور امام رضا علیہ السلام سے مروی ہے۔ کہ حضرتؑ نے فرمایا۔ کہ سونے پر کوئی زکوٰۃ نہیں زکوٰۃ صرف دیناروں اور درہموں پر ہے) نیز حضرت امام ابو ابراہیم موسیٰ کاظم علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ آنجناب نے علی بن یقطین کی حدیث میں فرمایا ہے وکل مالم یکن رکاز فلیس علیك فیہ شئی قال قلت وما الرکاز قال الصامت المنقوش (جو چیز کہ رکاز نہ ہو۔ اس میں تجھ پر کچھ بھی لازم نہیں ہے راوی کہتا ہے میں نے عرض کی رکاز کیا چیز ہے، فرمایا صامت نقش دار) شیخ محمد بن یعقوب کلینی نے کتاب کافی میں اپنی سند کیساتھ سماعہ سے روایت کی ہے۔ عن ابی عبد اللہ قال فی کل مائتی درھم خمسۃ دراھم من الفضۃ فان نقص فلیس علیك زکوٰۃ ومن الذھب من کل عشرین دینار انصف دینار وان نقص فلیس علیك شئی (حضرت صادق علیہ السلام نے فرمایا کہ چاندی کے ہر دو سو درہم میں پانچ درہم زکوٰۃ ہے۔ اور اگر اس سے کم ہوں۔ تو کوئی زکوٰۃ تجھ پر واجب نہیں۔ اور سونے کے ہر بیس دینار پر نصف دینار زکوٰۃ ہے۔ اور اگر بیس دینار سے کم ہوں۔ تو تجھ پر کچھ بھی لازم نہیں)

اور اسکی نظیریں بے شمار ہیں جس کا جی چاہے۔ کتب احادیث میں مطالعہ کرے۔ اور برأت اصلیہ بھی ان نصوص کی معاضد اور مؤید ہے۔ کیونکہ اصل برأت مکلف کا بری الذمہ ہونا ہے جبتک کوئی ایسی دلیل قائم نہ ہو۔ جو مکلف کے بری الذمہ ہونیکا موجب ہو۔ قبول نہیں ہوسکتی۔ حالانکہ غیر

صفحہ ۱۴۱ لفظ کنز کی تشریح

مسکوک سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونے پر کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی۔ بلکہ اسکے خلاف دلائل کثیرہ موجود ہیں۔ اور مصنف نے جو اس مقام میں بیان فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے

وجہ اوّل۔ یہ کہ آیہ کریمہ ان الذین یکنزون الذھب والفضۃ الآیۃ میں مال جمع کرنے سے نہی اور ممانعت وارد ہوئی ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کی گئی ہو۔ یا نہ۔ جیسا کہ مفسّرین کی ایک جماعت نے اسکی تصریح فرمائی ہے۔ کیونکہ کنز در اصل لغت عرب میں جمع کے معنی میں ہے اور اصل اطلاق میں حقیقت ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ مذکورہ کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں اصل الکنز فی کلام العرب الجمع وکل شی جمع بعضہ الی بعض فھو مکنوز یقال ھذا جسم مکنز الاجزاء اذا کان مجتمع الاجزاء (لفظ کنز در اصل کلام عرب میں جمع کرنیکے لئے بولا جاتا ہے۔ اور جس چیز کے بعض اجزا کو بعض اجزا کیساتھ جمع کر دیا جائے۔ وہ مکنوز کہلاتی ہے چنانچہ کہتے ہیں یہ جسم مکنز الاجزاء ہے جبکہ اسکے اجزا مجتمع اور باہم اکٹھے ہو جائیں) نیز فرمایا ہے۔ القول الثانی ان کانت الکنز اذا جمع فھو الکنز المذموم سواء ادیت زکوتہ اولم تود (دوسرا قول یہ ہے کہ کنز جب جمع کئے گئے کو کہتے ہیں۔ تو وہ کنز مذموم ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کی گئی ہو۔ یا نہ ادا کی گئی ہو) بعد ازاں فرمایا ہے۔ واحتج الذاھبون الی القول الثانی بعموم ھذہ الآیۃ ولا شك ان ظاھرہ دلیل علی المنع من جمع المال (اور جو لوگ دوسرے قول کے قائل ہیں۔ انھوں نے اس آیت کے عموم کو احتجاج میں پیش کیا ہے۔ اور اسمیں شک نہیں ہے۔ کہ اس آیت کا ظاہر اس امر کی دلیل ہے۔ کہ مال کا جمع کرنا منع ہے) اور بہت سی احادیث بطریق عامّہ بھی اس بات پر نص کرتی ہیں۔ کہ کنز مذموم مال کثیر ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کر دی ہو۔ یا نہ۔ منجملہ آن احادیث کے امام رازی نے تفسیر کبیر میں روایت کی ہے۔ قال علی کل مال زاد علی اربعۃ آلاف فھو کنز ادیت منہ الزکوۃ اولم تؤدو عن ابی ھریرۃ کل صفراء او بیضاء اوکی صاحبھا فھو کنز وعن ابی الدرداء انہ کان اذا رأی العیر تقدم بالمال صعد علی موضع مرتفع ویقول جاءت القطار تحمل النار بشر الکنازین بکی فی الجباہ والجنوب والظھور والبطون (علی علیہ السلام نے فرمایا ہے۔ کہ جو مال چار ہزار سے زیادہ ہو جائے وہ کنز ہے۔ خواہ اسکی زکوٰۃ ادا کر دی ہو۔ یا ادا نہ کی ہو۔ اور ابو ہریرہ سے روایت ہے۔ وہ سونا یا چاندی جس کے مالک کو داغ دیا جائیگا پس وہ کنز ہے۔ اور ابو الدرداء سے مروی ہے۔ کہ جب وہ دیکھتے کہ اونٹ مال لیکر آرہے ہیں۔ تو ایک اونچی جگہ پر کھڑے ہو کر کہتے۔ کہ اونٹ آتش جہنم کو اٹھائے آرہے ہیں۔ خزانہ جمع کرنیوالوں کو بشارت دے۔ کہ انکی پیشانیوں۔ پہلوؤں۔ پیٹھوں اور پیٹوں پر داغ دیا جائیگا) نیز فرماتے ہیں واعلم ان الطریق الحق ان یقال الاولی ان لا یجمع الرجل الطالب للدین

المال الکثیر الا انہ لم یمنع عنہ ظاہر الشرع فالاول محمول علی التقوی والثانی علی ظاہر الفتوی
(اور جان لے کہ طریق حق یہ ہے۔ کہ یوں کہا جائے کہ اولے اور انسب یہ ہے کہ جو شخص طالب دین ہی
وہ مال کثیر جمع نہ کرے۔ اگرچہ ظاہر شریعت نے اس سے ممانعت نہیں فرمائی۔ پس پہلا قول احتیاط پر
محمول ہے۔ اور دوسرا ظاہر فتوے پر) ان اقوال واحادیث کے بیان کرنیکے بعد جمع مال سے احتراز
واجتناب کرنیکی اولویت کو دلائل عقلیہ سے ثابت کیا ہے۔ جو صاحب چاہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وجہ دوم۔ یہ کہ بالفرض اگر ہم تسلیم کرلیں۔ کہ اس آیت میں کنز سے مراد وہ مال ہے جسکی زکوٰۃ
نہیں دیگئی۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ وعید (وعدۂ عذاب) اس صورت میں ہے۔ کہ زکوٰۃ
اسپر واجب ہو۔ اور ادا نہ کی گئی ہو۔ اور جس صورت میں کہ زکوٰۃ اس مال پر واجب ہی نہ ہوئی ہو۔ تو وعید
بھی اسپر مترتب نہیں ہوسکتا۔ الغرض زکوٰۃ کے واجب ہونے میں فقط نصاب کا متحقق ہونا ہی کافی
نہیں ہے۔ بلکہ نصاب کیساتھ اور شرطیں بھی معتبر ہیں۔ کہ جب وہ شرطیں موجود ہوں۔ اسوقت زکوٰۃ
کا وجوب متحقق ہوتا ہے۔ اور جب وہ شرطیں منتفی اور مفقود ہوں۔ تو وجوب بھی منتفی ہوجائیگا چنانچہ
حنفیہ مال کا نامی ہونا اور حاجت اصلیہ سے فاضل اور زائد ہونا۔ اور ضمار[ع] کے سوا ہونا شرط کرتے
ہیں۔ اور جب یہ شرطیں نہ پائی جائیں۔ تو انکے نزدیک زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی۔ وقایہ میں فرمایا ہے
ھی لا یجب الا فی نصاب تام حولی فاضل عن حاجۃ الاصلیۃ (زکوٰۃ واجب نہیں ہوتی لیکن نصاب
کامل سالانہ میں جو حالت اصلی سے فاضل ہو) شارح نے اسکی شرح میں فرمایا ہے ولا بد ان یکون
فاضلاً عن حاجتہ الاصلیۃ کالاطعمۃ والثیاب واثاث المنزل ودواب الرکوب وعبید الخدمۃ و
دور السکنی وسلاح یستعملہا وآلات المحترفۃ والکتب لاھلہا (ضروری ہے۔ کہ وہ اسکی حاجت
اصلی سے زائد اور فاضل ہو۔ جیسے کھانے۔ کپڑے۔ اثاث البیت۔ سواری کے جانور۔ خدمت گار غلام
سکونت کے مکانات۔ اور ہتھیار جنکو وہ استعمال کرتا ہے۔ حرفت کے آلات واوزار۔ اور کتابیں
ان لوگوں کیلئے جو ان کے لائق اور اہل ہوں) اور مال ضمار میں بھی زکوٰۃ کو واجب نہیں جانتے۔ صاحب
ہدایہ نے حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ الصلوٰۃ والسلام سے روایت کی ہے لا زکوٰۃ
فی مال الضمار (مال ضمار میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور مالک اور احمد کے نزدیک اور شافعی کے نزدیک اس
کے ایک قول کے بموجب سنہری اور رپہلی زیور میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمۃ
میں فرماتے ہیں۔ والحلی المصوغ من الذہب والفضۃ اذا کان مما یلبس ویعار قال مالک واحمد

ع ضمار وہ مال ہے۔ جو ہاتھ سے نکل گیا اور آنیکی امید نہیں ۱۲ ۔ ع ضمار وہ مال ہے جسکی واپسی کی امید نہو جیسے قرض وغیرہ

لا زکوٰۃ فیہ وللشافعی قولان اصحہما عدم الوجوب (سونے اور چاندی کے زیورات جو پہننے میں آتے ہوں۔ یا عاریۃً دئے جاتے ہوں۔ مالک اور احمد کا قول یہ ہے۔ کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں۔ اور شافعی کے اس باب میں دو قول ہیں۔ صحیح تر قول یہ ہے۔ کہ ان میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے) ہدایہ میں مذکور ہے قال الشافعی لا یجب فی حلی النساء وخاتم الفضۃ للرجال لانہ مبتذل فی مباح فیشابہ ثیاب البذلۃ (شافعی کا قول ہے۔ کہ عورتوں کے زیورات اور مردوں کی چاندی کی انگوٹھی میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے۔ اسلئے کہ وہ مباح میں صرف کیا گیا ہے۔ اور وہ استعمال میں آنیوالے کپڑوں کی مانند ہے) اور اسکے قلیل اور کثیر میں فرق نہیں کیا۔ بلکہ مالک کے نزدیک اور شافعی کے قول راجح کے موافق اس زیور میں جو اجارہ پر دینے کیلئے تیار کرایا ہو۔ جبکہ اسمیں نماز متحقق ہو سکے۔ زکوٰۃ ساقط ہے ولو کان للرجل حلیاً معداً للاجارۃ للنساء فالراجح من مذہب الشافعی انہ لا زکوٰۃ فیہ وھو المشہور عن مالک (اور اگر کسی شخص کے پاس زیور ہو۔ جو عورتوں کو اجارہ پر دینے کیلئے تیار کرایا گیا ہو۔ تو شافعی کا راجح مذہب یہ ہے۔ کہ اسمیں زکوٰۃ واجب نہیں اور مالک سے بھی یہی مشہور ہے) اور بہت سے صحابہ مثلاً ام المومنین عائشہ۔ ابن عمر۔ اور اسما بنت ابی بکر کا بھی یہی مذہب ہے۔ صاحب جامع الاصول مسند شافعی کی شرح میں فرماتے ہیں۔ علی ان من قال باسقاط زکوٰۃ الحلی لم تفرق بین کثیرۃ وقلیلۃ حملاً علی اصل الباب ویدل علی ذلک ما رواہ ھشام بن عروۃ عن فاطمۃ بنت المنذر عن اسماء بنت ابی بکر انہا کانت تحلی بناتہا الذہب ولا یزکیہ نحواً من خمسین الفاً اخبر الشافعی اخبرنی مالک عن نافع عن ابن عمر انہ کان علی بناتہ وجواریہ الذہب ثم لا یخرج منہ الزکوٰۃ ھذا حدیث صحیح اخرجہ مالک اسناداً (جو شخص زیورات کی زکوٰۃ کے ساقط ہونیکا قائل ہے اسکے قول کے موافق اصل باب پر محمول کرکے کثیر اور قلیل میں فرق نہیں کیا گیا۔ اور اسپر وہ روایت دلالت کرتی ہے۔ جسکو ہشام بن عروہ نے فاطمہ بنت منذر سے اور اسنے اسماء بنت ابی بکر سے روایت کیا ہے۔ کہ وہ اپنی بیٹیوں کو سونے کا زیور پہناتی تھی۔ اور اسکی زکوٰۃ نہ دیتی تھی۔ جو قریباً پچاس ہزار کی مالیت کا تھا شافعی نے خبر دی ہے۔ کہ مجھکو مالک نے نافع سے ابن عمر سے خبر دی ہے۔ کہ اسکی بیٹیوں اور کنیزوں پر سونا تھا۔ اور وہ اسکی زکوٰۃ نہ نکالتا تھا۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ مالک نے اسناداً اسکو روایت کیا ہے کتاب موطے میں باب لا زکوٰۃ فی الحلی میں روایت کی ہے۔ مالک عن عبد الرحمن بن القاسم عن ابیہ عن عائشۃ زوج النبی صلی اللہ علیہ وسلم کانت تحلی بنات اخیہا یتامیٰ فی حجرہا لہن الحلی فلا تخرج من حلیہن الزکوٰۃ مالک عن نافع ان عبد اللہ بن عمر کان یحلی بناتہ وجواریہ الذہب ثم

لا یخرج من حلیھن الزکوٰۃ (مالک نے عبد الرحمن بن قاسم سے اپنے باپ سے عائشہ زوجہ پیغمبر صلعم سے روایت کی ہے۔ کہ وہ (عائشہ) اپنے بھائی کی بیٹیوں کو جو یتیم تھیں اور اسکی گود میں پرورش پاتی تھیں۔ انکو زیور پہناتی تھی۔ اور انکے زیور کی زکوٰۃ نہ نکالتی تھی۔ مالک نے نافع سے روایت کی ہے۔ کہ عبداللہ بن عمر اپنی بیٹیوں اور لونڈیوں کو سونے کے زیور پہناتا تھا۔ پھر انکے زیور کی زکوٰۃ نہ نکالتا تھا) کتاب مسوّے میں منقول ہے۔ کہ مالک کے مذہب کیموافق سونے میں زکوٰۃ ساقط ہے لیکن مذاہب کی تفصیل میں ذکر کیا ہے۔ کہ سونے اور ٹوٹے ہوئے زیور میں جو اسکی اصلاح اور درستی کیلئے یا اُسکے پہننے کی غرض سے گھر میں رکھا ہو۔ وہ بمنزلہ متاع واسباب کے ہے۔ اس میں زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور اگر سونا اور چاندی قابل انتفاع نہ ہو۔ تو اُس میں زکوٰۃ واجب ہے۔ اور مذہب شافعی میں بھی زکوٰۃ کے ساقط ہونیکے لئے مباح کی تخصیص لگائی ہے۔ اور یوں ذکر کیا ہے قال من کان عندہ تبر او حلی من ذھب او فضۃ لا ینتفع بہ للبس فان علیہ فیہ الزکوٰۃ فی کل عام یوزن فیوخذ ربع عشرۃ الا ان ینقص من وزن عشرین دینارا عینا او مائتی درھم فان نقص من ذلک فلیس فیہ زکوٰۃ وربما یکون الزکوٰۃ اذا کان انما یمسکہ بغیر اللبس فاما التبر والحلی المکسور الذی یرید اھلہ اصلاحہ ولبسہ فانما ھو بمنزلۃ المتاع الذی یکون عند اھلہ فلیس علی اھلہ فیہ زکوٰۃ قال لیس فی اللولوء ولا فی المسک ولا فی العنبر زکوٰۃ قلت قال بہ الشافعی فی اظھر قولیہ وخصہ بالمباح واما المحظور کالاوانی وکالسوار والخلخال للرجل فیجب فیہ الزکوٰۃ بکل حال (شافعی کا قول ہے جسکے پاس سونا اور سونے یا چاندی کا زیور ہو۔ جس سے پہننے کا فائدہ نہ ہو پس اس میں اس شخص پر زکوٰۃ واجب ہے۔ کہ ہر سال اسکو وزن کیا جائے۔ اور اس کا چالیسواں حصہ لیا جائے۔ لیکن اگر اس کا وزن بیس دینار سنہری یا دو سو درہم سے کم ہو۔ تو اُس میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے اور بعض اوقات ایسے زیور پر زکوٰۃ واجب ہو جاتی ہے۔ جو یونہی رکھا رہے۔ اور پہنا نہ جائے۔ لیکن سونا اور ٹوٹا ہوا زیور جسکو اس کا مالک درست کرانا اور پہننا چاہتا ہے۔ وہ بمنزلہ متاع واسباب کے ہے۔ جو اپنے مالک کے پاس ہو پس اس میں اُسکے مالک پر زکوٰۃ واجب نہیں نیز کہا ہے کہ موتی میں زکوٰۃ نہیں اور نہ مشک میں۔ اور نہ عنبر میں زکوٰۃ ہے۔ میں کہتا ہوں کہ شافعی نے دو قولوں میں سے اظہر قول میں یہ کہا ہے۔ اور اُس میں مباح کی خصوصیت لگائی ہے۔ لیکن حرام چیزیں جیسے برتن (سونے چاندی کے) اور جیسے کنگن اور جھانجن مرد کیلئے۔ ان میں ہر حالت میں زکوٰۃ واجب ہے) اور ظاہر ہے۔ کہ سونے چاندی کا زیور سونے چاندی کی ایک فرد ہے۔ اور مال غیر نامی اور مال ضمار بھی مال کی افراد سے ہیں۔ اگر ان نصوص میں جو زکوٰۃ کی فرضیت میں وارد ہوئے ہیں۔ سونے چاندی اور مال سے مطلق سونا چاندی اور مال

صفحہ ۱۶۷

الزامی جواب

مراد ہو۔ جس میں کسی قسم کی قید اور تخصیص نہ ہو۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ مال غیر نامی اور مال ضمار سے نیز زیورات سے بھی زکوٰۃ کا ساقط کرنا کلام الہی کے مخالف اور وعید میں داخل ہو۔ قولہ تعالےٰ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا وقول عز من قائل ولا یحسبن الذین یبخلون بما اتٰھم اللہ من فضلہ ھو خیر لھم بل ھو شر لھم سیطوقون ما بخلوا بہ یوم القیمۃ وللہ میراث السمٰوات والارض واللہ بما یعملون خبیر وقال سبحانہ وتعالےٰ والذین یکنزون الذھب والفضۃ ولا ینفقونھا فی سبیل اللہ فبشرھم بعذاب الیم یوم یحمی علیھا فی نار جھنم فتکوی بھا جباھھم وجنوبھم وظھورھم ھذا ما کنزتم لانفسکم فذوقوا ما کنتم تکنزون الجواب الجواب (خدا فرماتا ہے۔ اے ہمارے پیغمبرؐ تو اُن کے مالوں سے صدقہ لے۔ تو اس صدقہ سے انکو طاہر پاک کرتا ہے) آور نیز فرماتا ہے۔ جو لوگ اس مال میں جو اللہ تعالےٰ نے انکو اپنے فضل سے عطا فرمایا ہے بخل کرتے ہیں۔ وہ یہ نہ سمجھیں۔ کہ وہ بخل انکے لیۓ اچھا ہے۔ بلکہ وہ انکے حق میں بُرا ہے عنقریب قیامت کے روز وہ مال جس میں انھوں نے بخل کیا ہے۔ اُن کے گلوں کا طوق بنایا جائیگا۔ اور آسمانوں اور زمین کی میراث خاص خدا ہی کیلیۓ ہے۔ اور اللہ انکے عملوں سے خبردار ہے۔ نیز خدا فرماتا ہے۔ اور جو لوگ سونا اور چاندی جمع کرتے ہیں اور اسکو خدا کی راہ میں صرف نہیں کرتے۔ پس تو انکو دردناک عذاب کی بشارت دے جس روز کہ اسکو آتش جہنم میں گرم کیا جائیگا اور اُس سے انکی پیشانیوں۔ پہلوؤں اور پیٹھوں میں داغ دیا جائیگا۔ (اور کہا جائیگا) یہ وہی مال ہے۔ جو تم نے اپنے نفسوں کیلیۓ جمع کیا تھا۔ پس تم اپنے خزانوں کا مزہ چکھو) پس اس کا جو جواب دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصوّر کرلیں۔

اقوال علماء امامیہ

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ اثنائے سال میں مطلقاً نقدین کو تبدیل کرنا زکوٰۃ کے ساقط ہونیکا باعث ہوتا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ بلکہ یہ مسئلہ اختلافی ہے۔ علماء کی ایک جماعت سقوط زکوٰۃ کی قائل ہے۔ آور شیخ طوسیؒ نے فرمایا ہے۔ کہ تبدیل مذکور اگر اثنائے سال میں اسی جنس سے واقع ہو۔ دینار دینار سے تبدیل ہو۔ اور درہم دوسرے درہم سے۔ اس سے زکوٰۃ کا وجوب ہٹ نہیں سکتا۔ اور سیّد مرتضیٰ علم الہدے نے جمل میں فرمایا ہے۔ کہ تبدیل مذکور خواہ اسی جنس سے واقع ہو۔ خواہ دوسری جنس سے جبکہ زکوٰۃ سے بچنے کی نیت سے کیجائے۔ تو اُس سے وجوب زکوٰۃ رفع نہیں ہو سکتا۔ اور سال کے ختم ہونے پر اسکی زکوٰۃ دینی لازم ہے۔ اور ابن بابویہ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور انتصار میں فرمایا ہے۔ جو شخص کہ زکوٰۃ سے بچنے کی نیت سے درہم و دینار کو رہن پر تبدیل کرے۔ یعنی انکو رہن کردے

تاکہ زکوٰۃ نہ دینی پڑے۔ یا انکو دوسری جنس سے جس پر زکوٰۃ نہ ہو۔ تبدیل کرے۔ تاکہ زکوٰۃ دینے سے چھوٹ جائے۔ اگر اسکی نیت یہ ہو۔ تو زکوٰۃ اس پر واجب ہے۔ اور اگر کچھ اور ارادہ ہو۔ تو زکوٰۃ اُس سے ساقط ہو جاتی ہے اور اس حکم میں اجماع کو اپنی دلیل بنایا ہے۔ اور فرمایا ہے فان قیل قد ذکر ابو علی بن الجنید لیست الزکوٰۃ للفار منہا وذلک نقیض ما ذکرناہ قلنا الاجماع قد تقدم ابن الجنید وتاخر عنہ وانما عول ابن الجنید علی روایات رویت من ائمتنا علیہم السلام یتضمن انہ لا زکوٰۃ علیہ ان فر بمالہ وبازاء تلک الاخبار ما ہو اقوی واظہر منہا واوضح طرقا ہذا کلامہ رحمہ اللہ (اگر کہا جائے کہ ابو علی ابن جنید نے ذکر کیا ہے کہ زکوٰۃ سے فرار کرنیوالے شخص پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ اور یہ قول ہمارے بیان مذکور کا نقیض ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں لکھیں گے کہ اجماع ابن جنید سے پیشتر بھی تھا۔ اور بعد میں بھی قائم ہے۔ اور ابن جنید نے صرف ان روایات پر اعتماد کیا ہے۔ جو ہمارے آئمہ علیہم السّلام سے اس مضمون میں وارد ہوئی ہیں۔ کہ اگر وہ اپنے مال کو لیکر فرار کرے۔ تو اس پر کسی قسم کی زکوٰۃ واجب نہیں اور ان روایات کے مقابل میں وہ اخبار موجود ہیں۔ جو ان سے اقوی ہیں اظہر اور از روے طرق اوضح اور واضح تر ہیں) اور جو جماعت کہ اس امر کی قائل ہے۔ کہ اس حیلہ سے زکوٰۃ اس کے ذمّہ سے ساقط ہو جاتی ہے۔ انکے مذہب کیموافق بھی اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ یہ بھی شرعی حیلوں میں سے ایک حیلہ ہے جو تمام اسلامی فرقوں کے نزدیک اکثر ابواب فقہ میں جائز ہیں۔ خصوصاً باب زکوٰۃ میں بھی واقع ہیں۔ منجملہ اُن کے شیخ عبدالوہاب شعراوی کتاب رحمۃ للامۃ میں فرماتے ہیں۔ من قصد الفرار من الزکوٰۃ بان وہب لہ من مالہ شیئا اوباعہ ثم اشتراہ قبل الحول سقطت عنہ الزکوٰۃ وان کان مسیئا عند ابی حنیفۃ والشافعی یعنی جو شخص زکوٰۃ سے فرار کرنیکا قصد کرے۔ اسطرح پر کہ اپنا کچھ مال کسی کو بخشدے۔ یا فروخت کر دے۔ بعد ازاں سال ختم ہونیسے پہلے اسکو خریدلے۔ تو ابوحنیفہ اور شافعی کے نزدیک زکوٰۃ اس سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اگرچہ گنہگار ہو جاتا ہے نیز کتاب مذکور میں فرمایا ہے فلو ملک نصابا ثم باعہ فی اثناء الحول او بادلہ ولو بغیر جنسہ انقطع الحول فیہ عند مالک والشافعی واحمد وقال ابوحنیفۃ لا ینقطع بالمبادلۃ فی الذہب والفضۃ وینقطع فی الماشیۃ ومذہب مالک ان بادلہ بجنسہ لم ینقطع والا فروایتان (اگر کوئی شخص نصاب کا مالک ہو۔ پھر وہ اثنائے سال میں اسکو بیع کر دے۔ یا اسکا مبادلہ کرلے۔ خواہ غیر جنس سے کرے۔ تو مالک شافعی اور احمد کے نزدیک اس کا سال منقطع ہو جاتا ہے۔ اور ابوحنیفہ کا قول ہے۔ کہ سونے اور چاندی میں مبادلہ کرنے سے سال منقطع نہیں ہوتا۔ اور مویشی میں منقطع ہو جاتا ہے۔ اور مالک کا مذہب یہ ہے۔ کہ اگر اسکو اسکی جنس سے مبادلہ کرے۔ تو منقطع نہیں ہوتا۔ ورنہ اسمیں دو روائتیں ہیں)

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے جو فرمایا ہے۔ اسی طرح اگر اس روپیہ اور اشرفی کا رواج اس مدت میں زائل ہو کر اسکی جگہ دوسرا سکہ رائج ہو جائے۔ تو زکوٰۃ ساقط ہو جاتی ہے۔ یہ قول علمائے امامیہ کی تصریحات کے خلاف ہے شرائع الاسلام میں فرمایا ہے ومن شرط وجوب الزکوٰۃ فیھما کونھما مضروبین دنانیر ودراھم منقوشین بسکۃ المعاملۃ او ما کان یتعامل بھا یعنی ان دونوں (سونے چاندی) میں زکوٰۃ کے واجب ہونیکی شرطوں میں سے ایک شرط یہ ہے۔ کہ وہ دینار اور درہم ہوں۔ اور وہ سکہ معاملہ سے مسکوک ہوں۔ جو بالفعل رائج ہے۔ یا اُس سے پہلے رائج تھا۔ اور اب اس کا رواج زائل اور برطرف ہو گیا ہے۔ صاحب مدارک فرماتے ہیں ویستفاد من کلام المصنف وکان یتعامل بھا انہ لا یعتبر التعامل بھا بالفعل بل متی تعومل بھا وقتاً ما ثبت الزکوٰۃ فیھما (مصنف نے جو فرمایا ہے۔ او کان یتعامل بھا۔ اس سے یہ بات ظاہر ہوتی ہے۔ کہ اس سکہ کا بالفعل رائج ہونا معتبر نہیں ہے۔ بلکہ خواہ کسی وقت میں وہ رائج تھا اور اس سے معاملہ اور لین دین کیا جاتا تھا۔ تو بھی ان (درہم و دینار) دونوں میں زکوٰۃ ثابت ہو جاتی ہے) اور عجیب بات یہ ہے۔ کہ فاضل مشکک نے اس مقام کے حاشیہ میں ارشاد الاذہان علامہ حلی علیہ الرحمۃ کی عبارت کو اپنے دعوے کی دلیل میں نقل کیا ہے۔ اور وہ عبارت یہ ہے۔ علامہ فرماتے ہیں۔ ویجب الزکوٰۃ فی الذھب والفضۃ بشرائط ثلثۃ الحول علی نقدم وکونھا منقوشۃ بسکۃ المعاملۃ او ما کان یتعامل بھا (اور سونے اور چاندی میں زکوٰۃ کے واجب ہونیکی تین شرطیں ہیں۔ (۱) سال کا گزرنا (۲) سکہ رائج الوقت سے منقوش ہونا (۳) یا گذشتہ زمانہ کا سکہ جو پہلے رائج تھا۔ اس پر نقش ہو) باوجودیکہ یہ عبارت مصنف کے مدعا کے بالکل برخلاف ہے۔ افسوس! یہ بات عقل و دانش و فضل و کمال سے بہت بعید ہے کہ قائل کے کلام کو اُس کے مدعا کے خلاف پر محمول کر کے اسکو تشنیع کا مادہ قرار دیا ہے۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ دعوے کیا ہے۔ کہ "پیغمبر اور آئمہ کے کلام میں جہاں فرضیت زکوٰۃ کا ذکر ہے۔ وہاں ذہب (سونا) اور فضہ (چاندی) کے لفظ سے کیا گیا ہے۔ نہ کہ دراہم و دنانیر کے لفظ سے" فاضل مصنف جو اپنے زمانے کے محدثین میں ریاست کا دعویٰ کرتے ہیں اور یہ ادعا فرماتے ہیں کہ ہم کو کتب احادیث امامیہ پر کامل عبور اور کافی اطلاع حاصل ہے۔ ان الفاظ کے تحریر فرمانے پر سخت تعجب ہے۔ کیونکہ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ کہ اہلسنت کی کتب معتبرہ مثلاً صحیح بخاری۔ صحیح مسلم۔ ترمذی مشکوٰۃ۔ موطا۔ مسوائے مصنفہ والد و شیخ فاضل مذکور۔ مستدرک حاکم۔ تفسیر۔ درمنثور تصنیف شیخ جلال سیوطی وغیرہ میں فرضیت زکوٰۃ کی اکثر احادیث جو جناب شارع علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام اور حضرات شیخین سے مروی ہیں۔ لفظ ورق۔ رقہ اور عین سے وارد ہوئی ہیں۔ اور یہ الفاظ لغت عرب میں سکہ

مصنف کے سکہ، صفحہ ۱۸۵ غیر رائج کی نسبت اعتراض کی تردید

دار چاندی اور سونے کے معنی میں ہے۔ جیسا کہ مجمع البحار، صراح اور قاموس سے پیشتر مذکور ہوا۔ اور ان میں لفظ ذہب و فضہ سے مطلقاً کہیں ذکر نہیں۔ اور ان احادیث میں بھی جو آئمہ اہلبیت علیہم السلام سے مروی ہیں۔ ہمارے مدعا کی تصریح اور نص موجود ہے۔ جیسا کہ فرمایا ہے۔ لیس علے التبر زکوٰۃ انما ھی علے الدنانیر والدراھم (سونے پر زکوٰۃ نہیں ہے۔ بلکہ صرف دیناروں اور درہموں پر واجب ہے) بلکہ بعض روایات میں لفظ دراہم و دنانیر کیساتھ بھی نص واقع ہوا ہے۔ اور بالفرض اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے۔ کہ بعض اخبار لفظ ذہب و فضہ کیساتھ وارد ہوئی ہیں۔ اور بالفرض ان میں یہ بھی صلاحیت ہے۔ کہ وہ ان احادیث صحاح کی کہ جو بطرق فریقین وارد ہوئی ہیں۔ معارض ہیں۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرینگے۔ کہ لفظ ذہب و فضہ جو ان اخبار میں وارد ہے۔ وہ ذہب و فضہ مسکوک پر محمول ہے۔ اسلئے کہ اصول فقہ میں مقرر ہو چکا ہے کہ جب اخبار میں باہم تعارض واقع ہو تو اسوقت مطلق کو مقید پر اور مجمل کو مفصل پر محمول کرنا لازم ہے۔ نیز اکثر احکام شرعیہ متعارف معہود پر محمول ہوتے ہیں۔ اور متعارف معہود غالباً لوگوں کے اکثر معاملات خرید و فروخت لین دین۔ آمد خرچ میں سکّہ دار سونا اور چاندی ہے۔ پس لفظ ذہب و فضہ کو جو فرضیت زکوٰۃ میں واقع ہوا ہے۔ مسکوک یعنی سکہ دار پر محمول کیا جائیگا۔ اور اصل برائت ذمہ اسکی موئد ہے۔

قول مصنف تحفہ

نیز کہتے ہیں۔ کہ زکوٰۃ اموال تجارت میں اسوقت تک واجب نہیں ہوتی جبتک کہ وہ تبدل اور تحول کے بعد نقدین نہ بن جائیں۔ نیز حکم کرتے ہیں۔ کہ اس مال میں زکوٰۃ واجب نہیں ہے کہ ایک مرد یا ایک عورت جس کی مالک ہوئی۔ اور اسکو اپنا سرمایہ قرار دیا۔ یا اکتساب کی نیت سے یا سرمایہ کی نیت سے ایک چیز خریدی یا برعکس حالانکہ شارع نے فرمایا ہے۔ ادوا زکوٰۃ اموالکم (اپنے مالونکی زکوٰۃ ادا کرو) ان چیزوں کے مال ہونے میں کوئی شبہ نہیں ہے۔

جواب باصواب

علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے۔ کہ مال تجارت میں زکوٰۃ واجب ہے یا مستحب بعض علماء وجوب کے قائل ہیں۔ اور اکثر علماء مثلاً شیخ مفید، شیخ ابو جعفر طوسی، سید مرتضیٰ علم الہدیٰ، ابن ادریس، ابو الصلاح قاضی ابن براج۔ ابن ابی عقیل اور تمام متاخرین مستحب جانتے ہیں۔ اور اس باب میں انکا مدرک اور مستند یہ ہے۔ کہ اصل برائت ذمہ اور عدم وجوب ہے۔ جبتک کہ اسکے خلاف دلیل قائم نہ ہو۔ اور سب احکام شارع علیہ السلام کی طرف سے تلقین کئے گئے ہیں۔ اور مکلفین پر افعال کے وجوب اور حرمت کے بارے میں حاکم وہی بزرگوار علیہ الصلوٰۃ والسلام ہے۔ اور جو حدیثیں وجوب زکوٰۃ کے باب میں

زکوٰۃ نو چیزوں میں واجب ہے

اشیاء پر زکوٰۃ واجب ہے کے متعلق احادیث

وارد ہوئی ہیں۔ اُن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ زکوٰۃ صرف نو چیزوں میں واجب ہے۔ سونا۔ چاندی۔ اونٹ۔ بھیڑ بکری۔ گائے۔ گیہوں۔ جو۔ مویز۔ کھجور۔ جیسا کہ کتب احادیث اس پر دال ہیں۔ منجملہ انکے شیخ ابن بابویہ علیہ الرحمہ نے صحیح میں حسن بن محبوب سے عبداللہ بن سنان سے روایت کی ہے قال ابو عبد اللہ نزلت آیۃ الزکوٰۃ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا فی شھر رمضان فامر رسول اللہ منادیہ فنادی فی الناس ان اللہ تبارک وتعالیٰ فرض علیکم الزکوٰۃ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ ۔ کما فرض علیکم الصلوٰۃ فرض اللہ علیکم من الذھب والفضۃ والابل والبقر والغنم ومن الحنطۃ والشعیر والتمر والزبیب ونادی بذلک فی شھر رمضان وعفی لھم عما سوٰی ذلک (حضرت صادق علیہ السّلام نے فرمایا ہے۔ کہ آیۂ زکوٰۃ خذ من اموالھم صدقۃ تطھرھم وتزکیھم بھا ماہ رمضان میں نازل ہوا پس رسول خدا صلعم نے اپنے منادی کو حکم دیا۔ اسنے لوگوں میں یہ منادی کی۔ کہ اللہ تعالیٰ نے تم پر زکوٰۃ فرض کی ہے جسطرح تم پر نماز کو فرض کیا ہے۔ اللہ تعالیٰ نے تم پر سونے۔ چاندی۔ اونٹ۔ گائے۔ بھیڑ بکری۔ گیہوں۔ جو۔ کھجور۔ زبیب سے زکوٰۃ کو فرض کیا ہے۔ اور ماہ رمضان میں اُس کی منادی فرمائی۔ اور اسکے سوا اور چیزوں سے انکو معاف فرمایا) اور کلینی نے کافی میں اپنی سند سے جناب امام محمد باقر اور حضرت امام جعفر صادق علیہما السّلام سے روایت کی ہے قالا فرض اللہ الزکوٰۃ مع الصلوٰۃ فی الاموال وسنھا رسول اللہ فی تسعۃ اشیاء وعفی رسول اللہ عما سوا ذلک۔ الی غیر ذلک من الاحادیث (دونوں حضرات نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے نماز کیساتھ مالوں میں زکوٰۃ فرض کی۔ اور رسولخدا صلعم نے نو چیزوں میں اسکو سنّت قرار دیا۔ اور انکے سوا باقی چیزوں سے زکوٰۃ کو معاف فرمایا) وغیرہ وغیرہ احادیث۔ اور کتب معتبرہ احادیث اہلسنت مثلاً صحیح بخاری۔ صحیح مسلم۔ مشکوٰۃ مستدرک حاکم۔ مصابیح بغوی۔ اور اور کتابیں اس پر ناطق اور شاہد ہیں۔ اور ابن عمر سے جو روایت ہے کہ قال رسول اللہ فی العسل فی کل عشرۃ زق زق (رسول خدا نے فرمایا ہے۔ کہ شہد کی دس مشکوں میں سے ایک مشک زکوٰۃ ہے) قابل اعتبار نہیں ہے چنانچہ ترمذی نے ذکر کیا ہے فی اسنادہٖ ضعف ولا یصح عن النبی صلی اللہ علیہ وسلم فی ھذا الباب (اسکی اسناد درست نہیں۔ اور آنحضرت صلعم سے اس باب میں کوئی روایت صحیح نہیں ہے) حالانکہ یہ روایت اس حدیث سے معارض ہے جو بیہقی نے جناب امیر المومنین علیہ السلام سے روایت کی ہے لیس فی العسل زکوٰۃ (شہد میں زکوٰۃ نہیں ہے) اور یہ جو بعض علما نے کہا ہے۔ کہ احادیث زکوٰۃ سے انحصار مقصود نہیں ہے۔ بلکہ جو کچھ وہاں (عرب میں) موجود یا کثیر الوقوع تھا۔ اسکو خصوصیت کیساتھ ذکر فرمایا ہے۔ انکا یہ قول ظاہر

صفحہ ۱۶۷

کے خلاف ہے۔ کیونکہ غلات میں گیہوں۔ جو۔ زبیب اور کھجور کو ذکر فرمایا ہے۔ باوجودیکہ ذرہ یعنی جوار بھی
وہاں بکثرت پیدا ہوتی ہے۔ اسپر بھی یہ توجیہ مال تجارت میں جاری نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ تجارت عرب
میں خصوصاً قریش میں بہت ہی شائع اور مروج تھی۔ اگر اس میں زکوٰۃ واجب ہوتی۔ تو ضرور اسکی تصریح فرمائی
جاتی۔ حالانکہ احادیث نبوی صلعم میں ان کا ذکر نہیں ہے۔ ہاں علمائے عامہ نے بعض خلفائے امویہ اور
خلفائے عباسیہ کے احکام احکام شرعیہ کے ثبوت نہیں ہوسکتے۔ لیکن چونکہ حضرات آئمہ معصومین علیہم
السلام کے بعض اخبار میں وجوب کا حکم وارد ہوا ہے۔ موجبین زکوٰۃ یعنی زکوٰۃ کے واجب کرنیوالوں نے ان
کے ظاہر پر محمول کر کے واجب کا حکم دیدیا ہے۔ اور اکثر علما جمع اللروایات اس قسم کی احادیث کو استحباب
پر محمول کر کے اسکے مستحب ہونے کے قائل ہوئے ہیں۔ اور جامع عباسی میں فرمایا ہے جن چیزوں کی زکوٰۃ
دینی سنت ہے۔ اُن میں سے ساتویں چیز مال تجارت ہے۔ یعنی جب کوئی شخص کچھ اسباب (متاع) تجارت
کیواسطے خریدے یا کوئی ملک اجارہ میں لے۔ اس ارادے سے کہ اسکو اجارے میں دیکر اُس سے فائدہ
حاصل کرے۔ پس جب اس المال (سرمایہ) سونے یا چاندی کے نصاب پر پہنچ جائے۔ اور سال کی مدت
میں کچھ کمی واقع نہ ہو۔ اسکی زکوٰۃ دینی سنت ہے۔ پھر اس بات میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ کہ زکوٰۃ متاع
کی قیمت سے تعلق رکھتی ہے۔ یا اصل متاع سے تعلق رکھتی ہے۔ اور بعض علماء مثلاً شیخ ابو جعفر طوسی اور
ان کے تابعین کا قول ہے۔ کہ قیمت سے متعلق ہے۔ اور درہم و دینار میں اسکی قیمت کر لی جاتی ہے۔ یہ
اس صورت میں ہوتا ہے۔ جبکہ راس المال احد النقدین یعنی درہم یا دینار نہ ہو۔ اور اگر سرمایہ احد النقدین
یعنی درہم و دینار ہو۔ اس صورت میں اس چیز کے موافق قیمت کرنی واجب ہے۔ جس سے خرید و فروخت
کی گئی ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے زکوۃ التجارۃ یتعلق بقیمۃ المتاع لا بعینہ یقوم بالدنانیر والدراھم
(تجارت کی زکوٰۃ اصل متاع کی قیمت سے تعلق رکھتی ہے نہ کہ عین متاع سے۔ دیناروں یا درہموں میں اس
کی قیمت کر لی جاتی ہے) مسالک میں فرماتے ہیں ھذا اذا کان راس المال عروضا اما لو کان لاحد النقدین
تعین تقویمہ بہ فان بلغ بہ النصاب استحبت والا فلا (یہ اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ راس المال
عروض یعنی مال و متاع ہو۔ لیکن اگر اصل سرمایہ درہم یا دینار کی صورت میں ہو۔ تو اُس سے اسکی قیمت
مقرر کر لی جاتی ہے۔ پس اگر وہ نصاب کو پہنچ جائے۔ تو زکوٰۃ مستحب ہے۔ ورنہ نہیں) علمائے امامیہ کے
نزدیک اس مسئلہ کا بیان اسطرح پر ہے۔ اور فاضل مصنف نے جو اس مقام میں تحریر فرمایا ہے
زکوٰۃ اموال تجارت میں واجب نہیں ہوتی۔ جبتک کہ تبدل اور تحول کے بعد نقدین نہ بنجائیں۔ یہ ایک
ایسا قضیہ ہے جس کے الفاظ کے قالب میں ابھی روح نہیں پھونکی گئی۔ اور جیسا کہ مشہور مثل ہے۔ کہ

زکوٰۃ کا اصلی مصرف

احتیاج کو رفع کریں۔ چنانچہ یہ مضمون فریقین کی حدیث میں وارد ہے۔ ان سب کا ذکر موجب تطویل ہے منجملہ اُن کے محدثین عامہ نے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ ثم اعلمھم ان اللہ فرض علیھم صدقۃ توخذ من اغنیائھم وترد علی فقرائھم (پھر انکو معلوم کرادے کہ اللہ تعالیٰ نے اُن پر زکوٰۃ فرض کی ہے۔ کہ انکے اغنیا سے لی جائے۔ اور فقرا اور محتاجوں کو دیجائے) اور کافی شرح وافی جو فقہ حنفیہ کے کتب معتبرہ سے ہے۔ اسکے مصنف نے بھی اس حدیث کو روایت کیا ہے۔ پس ایسے موقع پر زکوٰۃ کا دینا گویا چیز کو اسکے نامناسب مقام میں رکھنا ہے۔ اور یہ ظلم ہے۔ اور ظلم کا دفع کرنا حتی المقدور لازم ہے۔ نیز کافی میں روایت کی ہے۔ قال علیہ السلام لا تحل الصدقۃ لغنی" (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ غنی کیلئے صدقہ حلال نہیں ہے) نیز بطریق عامہ عائشہ صدیقہؓ سے مروی ہے۔ قالت سمعت رسول اللہ صلعم یقول ما خالطت الزکوٰۃ مالا الا ھلکتہ (فرماتی ہیں کہ میں نے سنا کہ رسول صلعم فرماتے تھے زکوٰۃ جس مال میں مل جاتی ہے۔ اسکو ہلاک اور برباد کر دیتی ہے) مشکوٰۃ میں منقول ہے قال احمد ما خالطت الزکوٰۃ تفسیرہ ان الرجل یاخذ الزکوٰۃ وھو موسر او غنی (احمد کا قول ہے۔ کہ ما خالطت الزکوٰۃ کی تفسیر یہ ہے۔ کہ ایک شخص زکوٰۃ لیتا ہے۔ اور وہ غیر محتاج یا غنی ہے) اس بنا پر زکوٰۃ کا لینے والا دراصل زکوٰۃ کے لینے کا حقدار نہیں ہے۔ بلکہ غاصب محض ہے۔ اور مغصوبہ چیز کا واپس لینا اور قبضہ غاصب کا اس پر سے اٹھانا حتمی اور لازمی ہے۔

واپسی زکوٰۃ کی صورت

شرائع الاسلام میں فرمایا ہے لو دفعھا الیہ علی انہ فقیر فبان غنیا ارتجعت مع التمکن (اگر کسی شخص کو محتاج جانکر زکوٰۃ دیجائے۔ پھر معلوم ہو جائے۔ کہ وہ غنی ہے۔ اگر ممکن ہو۔ تو اس سے واپس لیجائے) یہ حکم اس صورت میں ہے۔ کہ قابض صورت حال کا عالم ہو۔ اور عدم علم کی حالت میں شیخ ابو القاسم کتاب معتبر میں اور علامہؒ کتاب منتہی میں ارتجاع یعنی واپسی کے عدم جواز کے قائل ہوئے ہیں منتہی میں فرماتے ہیں لیس للمالک الرجوع والحال ھذہ لان دفعہ محتمل للوجوب والتطوع انتہی (مالک کو رجوع کا اختیار نہیں ہے۔ جبکہ حال ایسا ہو۔ کیونکہ اسوقت اسکے دفع کرنے یعنی دینے میں وجوب اور تطوع (استحباب) کا احتمال ہے) اور شیخ علی نے حاشیہ شرائع میں فرمایا ہے اذا دفع الزکوٰۃ الی من ھو علی صفۃ الاستحقاق فی ظنہ فبان عدمہ بان ظنہ فقیرا فظھر غنیا فانہ یجب علیہ الاستیفاء منہ فان تعذر فلا یخلو اما ان یکون دفعھا الیہ عن اجتھاد ام لا فان کان الاول بری ولا ضمان علیہ والا ضمن والاجتھاد یحصل بالسوال عنہ وعمن یخبرہ عن باطنہ والظاھر کفایۃ سوالہ لان قولہ مقبول انتہی (جب ایسے شخص کو زکوٰۃ دی جائے۔ جو اُس تقسیم کنندہ کے گمان میں مستحق تھا یعنی استحقاق کی صفت اسمیں موجود تھی۔ پھر اسکو معلوم ہوا۔ کہ جسکو فقیر گمان کیا تھا۔ وہ فقیر نہیں۔

صفحہ ۱۸۰

بلکہ غنی ہے پس اس سے واپس لینا اس پر واجب ہے۔ پس اگر واپسی متعذر ہو۔ تو دو حال سے خالی نہیں یا تو تحقیقات میں اجتہاد و کوشش کرکے اسکو زکوٰۃ دی ہے۔ یا نہیں۔ اگر پہلی صورت ہے۔ تو وہ بری ہے۔ اور اسپر کسی قسم کی ضمانت اور ذمہ داری نہیں ہے۔ اور اجتہاد خود اس شخص سے یا ایسے شخص سے سوال کرنیسے حاصل ہوتا ہے جو اسکے باطن کی نسبت خبر دی۔ اور ظاہر یہ ہے۔ کہ خود اس شخص سے سوال کرنا ہی کافی ہے کیونکہ اسکا قول مقبول ہے

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ ایک شخص زاد و راحلہ اور آمد و رفت کی مدت تک گھر والوں کے نفقہ (اخراجات) کا مالک ہے۔ لیکن وہ گمان کرتا ہے کہ جب حج سے واپس ہو کر گھر میں آئیگا۔ تو نفقہ ایک ماہ سے زیادہ کیلئے کافی نہ ہوگا۔ اس حالت میں اس شخص پر حج واجب نہیں ہوتا۔ نص علیہ ابوالقاسم فی الشرائع (ابوالقاسم نے کتاب شرائع الاسلام میں اس پر نص کیا ہے) حالانکہ شارع علیہ السلام نے حج کو استطاعت کی شرط پر فرض کیا ہے۔ اور استطاعت کی تفسیر زاد و راحلہ اور آمد و رفت کی مدت تک اہل و عیال کے نفقہ سے کی ہے۔ پس اسکے بعد نفقہ کے ختم ہوجانے سے استطاعت کے معنی میں کچھ نقصان اور کمی پیدا نہیں ہوتی۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ حج سے واپس آنیکے بعد ہر ایک شخص اپنی اپنی وجہ معاش میں مشغول ہوجاتا ہے۔ اور خالی اور بیکار نہیں رہتا ہے۔ اور حاجی گری کی حیثیت سے لوگوں کے ہدیے تحفے اور نذر و ایثار سب فتوح اور زائد آمدنی میں شمار ہیں۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

اس بات پر تمام علماء کا اجماع ہوچکا ہے۔ کہ استطاعت وجوب حج کی شرط ہے۔ اور نص قرآنی اس پر شاہد اور ناطق ہے قال اللہ سبحانہ وتعالے وللہ علی الناس حج البیت من استطاع الیہ سبیلا (اور اللہ کیلئے لوگوں پر حج بیت اللہ واجب ہے۔ جو اسکی طرف رستے کی استطاعت رکھتا ہو) اختلاف صرف اس بات میں ہے۔ کہ استطاعت کے متحقق ہونے میں کیا اتنا ہی کافی اور معتبر ہے۔ کہ اس شخص کو زاد و راحلہ یعنی رستے کے توشہ۔ سواری کے جانور اور جانے اور واپس آنے کی مدت تک اہل و عیال کے نفقہ پر قدرت حاصل ہو۔ یا یہ شرط ہے کہ اسقدر مقدور ہو۔ کہ مراجعت کے بعد کسی قدر مال و سرمایہ اسکے ہاتھ میں باقی رہے۔ یا کوئی صنعت یا حرفت یا زمین باغات وغیرہ کی آمدنی رکھتا ہو۔ کہ حج سے واپس آنیکے بعد کچھ دنوں اپنی اور اپنے اہل و عیال کی معاش میں صرف کرے۔ اور اسکے ذریعہ سے اپنی صنعت و حرفت اور کاروبار کرنے میں لگ جائے۔ اور حج سے واپس آتے ہی قرض لینے اور گدیہ گری یعنی مانگنے کی نوبت نہ آجائے۔ اکثر علمائے امامیہ مثلاً سید مرتضیٰ علم الہدے ابن ادریس۔ ابن ابی عقیل۔ ابن جنید۔ شیخ ابوالقاسم صاحب شرائع۔ شیخ شہید مکی۔ شہید ثانی۔ شیخ بہائی صاحب مدارک اور تمام علمائے متاخرین رضوان اللہ علیہم اجمعین نے شق اول کو اختیار کیا ہے۔ جامع عباسی

مسئلہ حج میں اعتراض

معنی استطاعت پر بحث

صفحہ ۱۱۱

میں فرماتے ہیں۔ استطاعت کی شرط یہ ہے۔ کہ جانے اور واپس آنیکے وقت چارپاؤں۔ خیموں۔ خدمتگاروں وغیرہ جملہ ضروریات پر جو اخراجات راہ میں شامل ہیں۔ اپنے حسب حال اور حیثیت کیموافق قدرت رکھتا ہو۔ اور عیال اور باقی تمام باقی ماندہ اشخاص واجب النفقہ کا نفقہ جانیسے اپنے گھر واپس آنیکے وقت تک استطاعت میں داخل ہے۔ خواہ خود اسپر قدرت رکھتا ہو۔ خواہ کوئی دوسرا شخص اس کا ذمہ وار ہو جائے۔ اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے وشرط وجوبہ البلوغ والحریۃ والزاد والراحلۃ بما یناسبہ ضعفا وقوتا لا شرفا و صفۃ (اور حج کے واجب ہونیکی شرط بلوغ۔ حریت یعنی آزادی۔ زاد راہ اور سواری ہے۔ جو کہ ضعف اور قوت کی رُو سے اسکے مناسب حال ہو۔ نہ کہ شرف اور صفت کے لحاظ سے۔ بعض علما نے دوسری شق کو اختیار کیا ہے۔

جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ تو اب جاننا ضروری ہے۔ کہ مصنف نے جو اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے مردود اور مدفوع ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ اور یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ اُوپر کے بیان سے واضح ہو چکا ہے۔ کہ یہ بعض علماء کا قول ہے۔ اور ہم اس امر سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ اس قول میں بھی کسی قسم کی محذور اور قباحت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ اس باب میں جو نزاع ہے۔ وہ محض لفظی نزاع اور اصطلاحی مناقشہ ہے۔ بعض کے نزدیک استطاعت کے مفہوم میں زاد و راحلہ اور جانیسے واپس آنے تک کی مدت کے نفقہ پر جو اہل وعیال کے لئے کافی ہو زائد کی قید لگائی ہے۔ اور اس ضمیمہ (قید زائد) کو استطاعت کے مفہوم سے خارج نہیں جانتے۔ پس اس صورت میں نص قرآنی کی مخالفت لازم نہیں آتی۔

وجہ دوم۔ یہ کہ بعض علمائے حنفیہ بھی اس قول کے قائل ہیں۔ اور اس باب میں خاص طور پر امامیہ کو تشنیع کرنیکی کوئی وجہ نہیں ہے۔ اس سے صاف معلوم ہوتا ہے۔ کہ مصنف کو اپنے علمائے مذہب کے اقوال سے واقفیت حاصل نہیں ہے۔ فتاوائے عالمگیریہ میں فرمایا ہے قال بعض العلماء ان کان الرجل تاجرا یعیش بالتجارۃ فملک مالا مقدار ما لو رفع منہ الزاد والراحلۃ لذھابہ وایابہ ونفقۃ اولادہ وعیالہ من وقت خروجہ الی وقت رجوعہ ویبقی لہ بعد رجوعہ راس مال التجارۃ التی کان یتجر بہا کان علیہ الحج والا فلا وان کان محترفا شرط لوجوب الحج ان یملک الزاد والراحلۃ ذھابا وایابا ونفقۃ عیالہ واولادہ من وقت خروجہ الی رجوعہ ویبقی لہ آلات حرفتہ وان کان صاحب صنعۃ ان کان من لہ من الضیاع والوباع مقدار ما یکفی الزاد والراحلۃ ذاھبا وجائیا ونفقۃ عیالہ واولادہ ویبقی لہ

تردید اعتراض۔ محض لفظی نزاع ہے۔ قول زیر بحث میں اہلسنت بھی شریک ہیں

من الضیعۃ مقدار ما یعیش اھلہ الباقی یفترض علیہ الحج والا فلا وان کان حراثا اکارا یملک ما یکفی الزاد والراحلۃ ذاھبا وجائیا ونفقۃ عیالہ واولادہ من وقت خروجہ الی رجوعہ ویبقی لہ آلات الحراثین من البقر ونحو ذلک کان علیہ الحج والا فلا کذا فی فتاوی قاضی خاں (بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ شخص اگر تاجر ہو۔ جس کا گزارہ تجارت پر ہو۔ اگر وہ اسقدر مال کا مالک ہو۔ کہ اگر اس میں سے جانے اور آنے میں زادراہ اور سواری کا خرچ اور اولاد اور عیال کا نفقہ جانیکے وقت سے واپس آنے کے وقت تک نکالا جائے۔ اور واپسی کے بعد راس المال تجارت باقی رہجائے جس سے وہ تجارت کرتا تھا۔ تو اس پر حج واجب ہے۔ ورنہ نہیں اور اگر وہ صاحب حرفت ہو۔ تو وجوب حج کیلئے یہ شرط ہے۔ کہ وہ جانے اور واپسی میں زادراہ اور راحلہ اور جانیسے واپس آنے تک اپنے عیال اور اولاد کے نان ونفقہ کا مالک ہو۔ اور آلات حرفت اسکے لئے باقی رہجائیں۔ اور اگر وہ صاحب صنعت ہے۔ اگر وہ ایسا شخص ہے۔ کہ اسکے پاس زمین وجائداد ہے۔ اب اگر وہ اس میں سے اتنی زمین کو فروخت کردے۔ جو اسکے زادراہ اور راحلہ کے اخراجات آمد ورفت اور جانیسے واپسی تک عیال واولاد کے نان ونفقہ کے لئے کافی ہو۔ اور پھر اتنی زمین وجائداد باقی رہجائے جس سے اسکا باقی کنبہ گزارا کرسکے۔ اس صورت میں حج اسپر فرض ہے۔ ورنہ نہیں۔ اور اگر وہ کاشتکار ہے۔ جو ہل جوتتا ہے۔ اگر اسکے پاس زاد وراحلہ آمد ورفت اور جانیسے واپسی تک کیلئے عیال اور اولاد کا نفقہ موجود ہو۔ اور واپسی کے موقع پر کاشتکاری کے آلات ہیل وغیرہ اسکے پاس باقی رہجائیں۔ تو اس صورت میں حج اسپر واجب ہے۔ ورنہ نہیں۔ از فتاوائے قاضی خاں۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اگرچہ بعض علمائے امامیہ قائل ہیں۔ کہ حج سے واپس آنیکے بعد کچھ نفقہ اسکے پاس موجود ہو۔ جس سے اپنا گزارہ کرے۔ لیکن مصنف نے جو قول ذکر کیا ہے۔ یعنی ایک ماہ یا زیادہ کے نفقہ کی تخصیص علمائے امامیہ میں سے کوئی عالم بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ چنانچہ کتب امامیہ کے مطالعہ سے اسکا پورا پورا اور صحیح صحیح ثبوت مل سکتا ہے۔ اسیطرح یہ کہ جناب مکرمی تحریر فرماتے ہیں "کہ شیخ ابوالقاسم نے شرائع میں اسپر نص کیا ہے"۔ اس حوالہ سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ کتاب شرائع کبھی جناب کی نظر سے بھی نہیں گزری۔ ورنہ ایسا سفید جھوٹ کیونکر تراش سکتے تھے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ وھل الرجوع الی کفایۃ من صناعۃ او مال او حرفۃ شرط فی وجوب الحج قیل نعم لروایۃ ابی الربیع وقیل لا عملا لعموم الآیۃ وھو الاولے (آیا صنعت یا مال یا حرفت کے کافی ہونے تک واپس آنا وجوب حج میں شرط ہے بعض اسکے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ ہاں۔ بموجب روایت ابوالربیع۔ اور بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ یہ جواب عموم آیہ کی وجہ سے ہے۔ اور وہی اولے ہے) اور شرح لمعہ میں فرماتے ہیں۔ ولا یشترط

قول اہل سنت

ایک ماہ کی تخصیص اور حوالہ شرائع غلط ہے　صفحہ ۱۷۲

بقول ابو یوسف بعد واپسی ایک ماہ کا خرچ باقی رہنا ضروری ہو

المحوج الی کفایۃ من صناعۃ او حرفۃ او بضاعۃ او ضیعۃ ونحوھا عملاً بعموم النص (اور صنعت یا حرفت یا بضاعت یا زمین وجائداد وغیرہ کے کافی ہونے تک واپسی شرط نہیں ہے) ہاں قاضی ابو یوسف صاحب رئیس الفقہا قائل ہیں۔ کہ حج سے واپسی کے بعد اہل وعیال اور زاد وراحلہ کے نفقہ سے ایک مہینہ کا نفقہ فاضل ہونا ضروری ہے مختصر وقایہ میں فرماتے ہیں۔ وھو فرض کل علی کل جزء مسلم مکلف صحیح بصیر لہ زاد وراحلۃ فضلاً عما لابد عنہ وعن نفقۃ عیالہ الی حین عودہ (اور وہ ہر ایک مسلمان مکلف تندرست پر فرض ہے جس کے پاس حج سے واپسی کے وقت تک اس کے ضروریات اور اسکے عیال کے نفقہ سے فاضل زاد وراحلہ موجود ہو) فخر الدین الیاس اسکی شرح میں فرماتے ہیں۔ قیل ونفقۃ یوم بعد عودہ وعن ابی یوسف نفقۃ شھر و قیل مایجعل راس مال تجارتہ ان کان تاجرا وکذا الدھقان الزرع وآلات حرفتہ ان کان متحرفاً (بعض علماء کا قول ہے۔ کہ واپسی کے بعد ایک دن کا نفقہ زائد ہو۔ اور ابو یوسف سے منقول ہے۔ کہ ایک مہینہ کا نفقہ۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ اتنا مال فاضل رہے۔ کہ اگر سوداگر ہے۔ تو اسکو اپنا سرمایہ تجارت بنا سکے۔ اور اسی طرح دہقان ہو نیکی صورت میں آلات واسباب زراعت موجود رہے۔ تو آلات حرفت فاضل رہیں) اور تحفۃ الفقہا میں فرمایا ہے وتفسیر الزاد والراحلۃ ان یکون عندہ دراھم مقدار ما یبلغہ الی مکۃ ذاھبا وجائیاً لا ماشیاً سوے ما ھو من کفافہ وحوائجہ من المسکن والخادم والسلاح ونحو ذلک وسوے ما یقضی بہ دیونہ ویمسک لنفقۃ عیالہ ومرمۃ مسکنہ ونحو ذلک الی وقت انصرافہ وروی عن ابی یوسف ونفقۃ شھر بعد انصرافہ انتہیٰ (اور زاد اور راحلہ کی تفسیر یہ ہے۔ کہ اسکے پاس اتنے درہم موجود ہوں۔ جو مکہ تک جانے اور واپس آنے تک کافی ہوں۔ مگر پیادہ پا نہیں۔ سوا اس مال کے جو اسکے مسکن۔ خادم اور سلاح وغیرہ ضروریات اور کفاف میں صرف ہو۔ اور ما سوا اس مال کے جس سے وہ اپنے قرض کو ادا کرے۔ اور اپنے عیال کے نفقہ اور مکان سکونت کی مرمت وغیرہ ضروریات خانگی میں حج سے واپس آنیکے وقت تک صرف کرے۔ اور ابو یوسف سے روایت ہے۔ اور واپسی کے بعد ایک ماہ کے نفقہ کے سوا۔)

تعجب ہے۔ کہ فاضل مصنف نے جو مشاغبہ اور مجادلہ کے نہایت ہی دلدادہ ہیں۔ جہلاً یا عمداً رئیس الفقہا کے صاحب (ابو یوسف) پہ زبان تشنیع دراز کی ہے۔ کہ وہ شارع علیہ السلام کے مخالف ہیں۔ اور ان کے قول کو نقل کر کے یوں گہر ریزی فرمائی ہے۔ کہ یہ قول شارع علیہ السلام کے مخالف ہے۔ کیونکہ شارع نے حج کو بشرط استطاعت فرض فرمایا ہے۔ اور استطاعت کی تفسیر زاد وراحلہ اور آمد ورفت کی مدت تک عیال کے نان ونفقہ سے کی گئی ہے۔ پس واپسی کے بعد نفقہ کا ختم ہونا استطاعت کے معنی میں کوئی نقصان پیدا نہیں کرتا۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ حج سے واپس آ کر ہر ایک شخص اپنی وجہ معاش میں مصروف ہو جاتا ہے۔

ماہ وار اگر ضروری

اور بیکار اور خالی نہیں رہتا۔ اور لوگوں کے ہدیے تحفے اور نذر و ایثار حاجی گری کے طور پر زائد فتوح اور آمدنی میں داخل ہیں۔ ان ہذا لشی عجاب۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ ہم تسلیم کرتے ہیں۔ کہ واپسی کے بعد ہر ایک شخص اپنے وجہ معاش میں مصروف ہوجاتا ہی اور بیکار اور معطل نہیں رہتا لیکن اول وہلہ یعنی شروع شروع میں آنے ہی کسی قدر توفیق کا ہونا ضروری ہے۔ تاکہ گھر پر پہنچتے ہی اضطراری حالت میں مبتلا نہ ہوجائے۔ اور لوگوں کے ہدیوں اور تحفوں پر نظر رکھنا اور ان سے متوقع ہونا۔ دناءت طبع اور کمینگی سے خالی نہیں ہے۔ اور توکل کا منافی اور مخالف ہے۔ اور رہی فتوحات سو یہ مشائخ کی شان ہے۔ اور لوگوں کو اس پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز ان میں سے بعض یوں کہتے ہیں۔ کہ حج میں ستر عورت فرض نہیں ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے خذوا زینتکم عند کل مسجد (تم ہر مسجد کے وقت اپنی زینت کرلو) اور روایات صریحاً اسکے خلاف پر نص کرتی ہیں۔ اور یہ لوگ رسم جاہلیت کیموافق برہنہ حالت میں طواف کرنا جائز جانتے ہیں لیکن اسقدر شرط کرتے ہیں کہ لازم ہے۔ کہ مرد اپنی دونو شرمگاہوں کو مٹی وغیرہ سے ایسا لتھیڑلے۔ کہ رنگ اور بشرہ دکھائی نہ دے۔ گو اعضا کی شکل معلوم ہوتی ہو۔ یہ مسئلہ ہندوستان کے جوگیوں اور برہنہ گسائیوں کے عمل اور عرب کی رسم جاہلیت سے لیا گیا ہے۔ ملت حنفی سے اسکو ذرا بھی تعلق نہیں ہے۔ جب کوئی شخص خانہ خدا کے طواف کو جائے۔ اسپر لازم ہے کہ وہ آداب کی رعایت کو زیادہ تر ملحوظ خاطر رکھے۔ نہ یہ کہ بے ادبانہ کشف عورت کرکے اپنے آپ کو خلقت میں رسوا کرے اور اہل جاہلیت کے اس وسوسہ سے کہ وہ برہنہ پن کو طواف میں عبادت سمجھتے تھے۔ تمسک کرکے شیطان کی سواری نہ بنے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ وہ محض افترا اور صریحاً کذب ہے۔ کتب امامیہ میں کہیں اسکا نشان تک بھی موجود نہیں ہے۔ بلکہ امامیہ کے نزدیک احرام حج میں ستر عورت کے علاوہ احرام کے دو کپڑوں کا پہننا فرض ہے یعنی ایک ردا جو کندھے پر ڈالی جاتی ہے اور دونوں کندھوں کو ڈھانپتی ہے۔ اور دوسرا لنگ جو زانو سے ناف تک ڈھانپتا ہے۔ اور ان دونوں کپڑوں کا پہننا مرد اور عورت دونو پر واجب و فرض ہے اور انکے وجوب و فرضیت کے باب میں کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے۔ بلکہ بعض علما نے اسپر اجماع کا دعوی کیا ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے قولہ الثالث لبس ثوبی الاحرام وھما واجبان ھذا الحکم مقطوع بہ فی کلام الاصحاب بل قال فی المنتھی انہ لا یعلم فیہ خلافاً۔ انتہیٰ۔ (مصنف کا قول "سوم احرام

صفحہ ۱۸۲
آخری فقرہ کا جواب
حج کے متعلق اعتراض دیگر
مصنف کا سفید جھوٹ

لباس حج کی تشریح

کے دو کپڑوں کا پہننا۔ اور وہ دونو واجب ہیں"۔ یہ حکم ہمارے اصحاب کے کلام میں قطعی ہے۔ بلکہ صاحب منتہیٰ نے کتاب منتہے میں فرمایا ہے۔ کہ اس باب میں کسی عالم کا خلاف ہونا مجھے معلوم نہیں ہے) اور یہ جو مصنف نے فرمایا ہے"۔ کہ طواف کو برہنہ حالت میں جائز رکھتے ہیں"۔ محض بہتان اور سفید جھوٹ ہے۔ لمعہ دمشقیہ میں فرمایا ہے ویشترط فیه رفع الحدث والخبث وستر العورة (اور اس میں حدث اور خبث کا دفع کرنا اور ستر عورت شرط ہے) شیخ حر عاملی نے بدایہ الهدایہ میں فرمایا ہے۔ ویشترط طهارة الثوب و البدن من النجاسة فی الطواف الواجب و ستر العورة (اور طواف واجب میں کپڑے اور بدن کا نجاست سے پاک ہونا اور ستر عورت شرط ہے) جامع عباسی میں شرائط طواف میں فرمایا ہے۔ سوم ستر عورت بطریق نماز اور علامہ نے اپنی بعض کتابوں میں ستر عورت پر اس حدیث سے استدلال فرمایا ہے۔ الطواف بالبيت صلوة (بیت الحرام کا طواف ایک نماز ہے) سب سے زیادہ تر تعجب یہ ہے۔ کہ اہلسنت کے رئیس الفقہا ابو حنیفہ کے نزدیک طواف میں ستر عورت کرنا شرط نہیں ہے۔ اور طواف ستر عورت کے بغیر صحیح ہے۔

صفحہ ۱۸۴ حنفیوں کے نزدیک طواف میں طہارت اور ستر عورت شرط نہیں

کتاب رحمۃ للامہ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں من شرائط الطواف الطهارة وستر العورة عند الثلاثة وقال ابو حنيفة ليسا بشرط (طہارت اور ستر عورت تین اماموں کے نزدیک طواف کی شرائط سے ہیں۔ اور ابو حنیفہ نے فرمایا ہے۔ کہ یہ دونو شرط نہیں ہیں) اور کتاب متفق و مفترق موسوم بہ افصاح میں ہے۔ واتفقوا على ان شرط صحة الطواف بالبيت فی هذه الاطوفة ركنها و واجبها و مسنونها الطهارة وستر العورة الا ابا حنيفة قال ليسا بشرط فی صحته انتهیٰ (اور اس امر پر سب آئمہ کا اتفاق ہے۔ کہ ان طوافوں میں خواہ رکن ہوں۔ یا واجب یا مسنون۔ طواف بیت اللہ کی صحت کی شرط طہارت و ستر عورت ہے۔ لیکن ابو حنیفہ کا قول یہ ہے۔ کہ یہ دونو چیزیں طواف کی صحت میں شرط نہیں ہیں) فتاوائے عالمگیریہ میں مرقوم ہے ولو طاف منكشفا لعورة قدر ما لا يجوز الصلوة فيه اجزاءه كذا فی الظهيرية (اور اگر اسقدر کشف عورت کر کے طواف کرے جس میں نماز جائز نہیں ہے۔ کافی اور مجزی ہے۔ ظہیریہ میں ایسا ہی منقول ہے) فاضل مصنف از راہ تجاہل حیا و شرم کا پردہ اپنے منہ پر اٹھا کر پردۂ شیعہ میں رئیس الفقہا کی مخالفت میں زمزمہ سازی کرتے ہوئے آہنگ مشاغبہ کو اس مقام میں بلند آوازہ کر کے فرماتے ہیں کہ یہ مسئلہ ہندوستان کے جوگیوں اور برہنہ گسائیوں کے عمل اور جاہلیت عرب کی رسم سے لیا گیا ہے۔ ملت حنفی سے اسکو ذرا بھی تعلق نہیں۔ اور جب کوئی شخص خانہ خدا کے طواف کو جائے۔ اسپر لازم ہے۔ کہ آداب کو زیادہ تر ملحوظ رکھے۔ نہ یہ کہ بے ادبانہ کشف عورت کر کے اپنے آپکو خلقت میں رسوا کرے۔ اور اہل جاہلیت کے وسوسے سے کہ برہنہ پن کو طواف میں عبادت جانتے تھے۔ تمسک کرے۔ اور شیطان کی سواری

نے۔ ان ہذا الشئ عجاب فاعتبروا یا اولی الالباب۔

قول مصنف تحفہ سب سے عجیب اور طرفہ تر یہ بات ہے۔ کہ اگر احرام حج کی حالت میں زنا واقع ہو جائے۔ تو اثنا عشریہ کے ایک گروہ کے نزدیک اس سے حج میں کسی قسم کا نقصان اور فساد لاحق نہیں ہوتا۔ بیشک اس کشف عورت کا ثمرہ اور نتیجہ یہی امور ہیں اذا لم تستحی فاصنع ما شئت (جب تو بیحیا ہو جائے۔ تو جو جی چاہے کر) حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے ولا رفث ولا فسوق ولا جدال فی الحج (حج میں نہ جماع ہے۔ اور نہ فسق و بدکاری اور نہ لڑائی جھگڑا) اور زنا سے بڑھکر دنیا میں اور کوئی آفت نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب امامیہ کی تمام کتابوں میں مرقوم و مسطور ہے۔ کہ حج میں جماع اور استمنا حرام ہے۔ اور حج کو باطل کرتا ہے۔ بدآیۃ الہدایہ میں فرماتے ہیں ویحرم علیہ الجماع والتمکین والاسماع بما لذ بہ حتے النظر بشہوۃ والاستمناء والتزویج والعقد والشہادۃ (اور صاحب احرام پر جماع تمکین اور ایسی چیزوں کا سننا سنانا جو اسکی محرک ہوں۔ یہانتک کہ شہوت سے نظر کرنا۔ استمنا یعنی منی نکالنا۔ نکاح کرنا۔ اور عقد و شہادت سب حرام ہیں) اور اس باب میں علمائے امامیہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ مدارک میں فرمایا ہے لاخلاف بین الاصحاب فی فساد الحج بالجماع و وجوب اتمامہ الحج من قابل علے الفور (ہمارے اصحاب میں اس باب میں ذرا اختلاف نہیں ہے کہ جماع کرنیسے حج فاسد ہو جاتا ہے۔ اور سال آئندہ فوراً حج کا پورے طور پر بجالانا اس پر واجب ہو جاتا ہے) اور زنا اور لواطہ تو نہایت شنیع و قبیح اور احرام کی ہتک حرمت اور پردہ دری کرنیمیں نہایت کامل اور اکمل ہیں۔ پس حج کا فاسد ہونا ان سے بدرجہ اولیٰ اور انکی عقوبت بیشتر اور بڑھکر ہوگی۔ جیسا کہ علامہؒ نے منتہی میں اسکی تصریح فرمائی ہے۔ پس تشنیع ساقط ہو گئی۔ اور مصنف نے جو یہ ارشاد فرمایا ہے۔ کہ دنیا میں زنا سے بڑھکر اور کوئی آفت نہیں ہے۔ یہ غلط اور باطل ہے۔ کیونکہ زنا سے بڑھکر لواطہ ہے۔ کہ اللواطۃ اشد من الزنا (لواطہ زنا سے سخت تر ہے) رئیس الفقہا ابوحنیفہ کے نزدیک لواطہ فساد حج کا باعث نہیں ہوتا۔ نیز ان کے نزدیک اگر گائے گدھا وغیرہ چارپاؤں سے وطی حالت احرام حج میں واقع ہو۔ تو اس سے حج میں کسی قسم کا فساد خلل اور نقصان لاحق نہیں ہوتا امام مالک بھی حج میں چوپاؤں کی وطی کے جائز کرنیمیں رئیس الفقہا کیساتھ شریک ہیں۔ چنانچہ تفسیر نیشاپوری میں مرقوم ہے واللواطۃ واتیان البہیمۃ فی الافساد کالوطی فی الفرج وبہ قال احمد خلافا لابی حنیفۃ فیہما ولمالک فی اتیان البہیمۃ انتہیٰ ما قال (اور لواطہ و چوپاؤں سے جماع کرنا حج کے فاسد کرنیمیں فرج میں وطی کرنیکی مانند ہیں۔ یہ قول احمد حنبل کا ہے۔ ابوحنیفہ اس باب میں اور مالک جماع بہائم میں اسکے خلاف ہیں) ہاں اس کشف عورت کا ثمرہ اور نتیجہ یہی

حج میں زنا پر اعتراض

آداب حج و دفع اعتراض

نقل اقوال ابوحنیفہ و مالک صفحہ ۱۸۵

ہی تعجب ہے۔ کہ باوجود ان سب باتوں کے فاضل مصنف علمار امامیہ پر بلا ثبوت ایک امر شنیع کے جائز کرنے کی تشنیع کرتے ہیں۔ سچ ہی اذالم تستحی فاصنع ماشئت جب انسان کی شرم جاتی رہے تو جو جی میں آئے کرے۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک بار حالت احرام میں عمداً شکار کرے۔ کفارہ واجب ہی۔ اور اگر دوبارہ کرے۔ تو کفارہ واجب نہیں ہوتا۔ حالانکہ جنابت کے معنی دوسری دفعہ میں پہلی دفعہ سے بڑھکر ہوتے ہیں۔ اور نص قرآنی نے بھی مطلق عامد یعنی دانستہ کرنیوالے کیلئے کفارہ فرمایا ہی ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء ہ ... الخ (اور جو کوئی تم میں سے اسکو دانستہ قتل کرے۔ پس اسکی جزا ....الخ) انتہی کلامہ

جواب باصواب اس امر پر تمام علمائے امامیہ کا اتفاق ہی۔ کہ جو امر باعث کفارہ ہو۔ اگر وہ بطریق نسیان واقع ہو۔ تو اسکے تکرار سے کفارہ بھی متکرر یعنی دہرا ہو جاتا ہے۔ اور اگر عمداً یعنی دیدہ ودانستہ واقع ہو۔ تو اسمیں اختلاف ہی۔ کہ آیا کفارہ اس میں دوبارہ واجب ہے۔ یا صرف ایکبار ہی واجب ہی۔ اور دوبارہ اسکا وجوب ساقط ہی۔ اکثر علمار مثلاً ابن ادریس۔ ابن جنید۔ شیخ ابو جعفر طوسی خلاف میں۔ شیخ شہید مکی اور اور علمار کا مختار قول یہ ہی۔ کہ پھر کفارہ دینا واجب ہے۔ لمعہ میں فرمایا ہے۔ ویتکرر الکفارۃ بتکرر الصید عمداً و سہواً (اور عمداً اور سہواً دونو حالتوں میں شکار کے دوبارہ کرنیسے کفارہ دہرا ہو جاتا ہے۔ اور بعض علما مثلاً ابن بابویہ اور ابن براج قائل ہیں کہ دانستہ کرنیکی صورت میں پہلی دفعہ کفارہ واجب ہی۔ اور دوسری دفعہ اسپر کفارہ واجب نہیں ہے۔ اور اختلاف کی وجہ یہ ہی۔ کہ نص قرآنی اسطرح پر واقع ہوا ہے۔ یا ایھا الذین اٰمنوا لا تقتلوا الصید وانتم حرم ومن قتلہ منکم متعمداً فجزاء مثل ما قتل من النعم یحکم بہ ذوا عدل منکم ھدیا بالغ الکعبۃ او کفارۃ طعام مساکین او عدل ذلک صیاما لیذوق وبال امرہ عفا اللہ عما سلف ومن عاد فینتقم اللہ منہ واللہ عزیز ذو انتقام یعنی اے وہ لوگو کہ ایمان لائے ہو۔ تم شکار کو قتل نہ کرو جبکہ تم حج یا عمرہ کا احرام باندھے ہو۔ اور جو کوئی تم میں سے دانستہ کسی شکار کو قتل کرے پس اس پر واجب ہے۔ کہ اپنے مارے ہوئے شکار کی مانند جزا دے۔ یعنی اپنے شکار کی مانند فدیہ دی۔ اور وہ فدیہ اونٹ گائے گوسفند جیسے چارپاؤں میں سے ہوگا۔ اور اس فدیہ کا حکم تمہاری اہل ملت میں سے صاحبان عدل ودانش کرینگے۔ درآنحالیکہ وہ فدیہ حرم کعبہ میں پہنچکر قربانی ہو یعنی اسکو حرم میں لیجائیں اور وہاں لیجاکر ذبح کریں۔ یا اسپر قتل کا کفارہ درویشوں اور محتاجوں کو کھانا دینا ہی یا اس کھانیکے برابر جو وہ دیتا ہے روزہ رکھتا ہے۔ تا کہ حالت احرام میں شکار کرنیوالا کفارہ کے التزام سے اپنی سختی اور گرانی کو چکھے۔ اللہ تعالیٰ نے درگذر کی۔ اور معاف فرما دیا اس قصور کو جو پہلے گزرا۔ کہ محرم زمانہ جاہلیت میں شکار کو مارا کرتا تھا۔ یا جو قصور کہ تحریم سے پہلے ہوا۔ اور جو کوئی بعد ازاں ایسا عمل پھر کریگا پس خدا تعالیٰ اس سے انتقام لیگا۔ اور خدا اپنے حکم میں غالب۔ اور خداوند انتقام ہے۔ اور اس آیت کا ظاہر دوسری دفعہ

جواب نوزدہم اعتراض

صفحہ ۱۸۷

کفارہ کے عدم تکرار پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اس حق سبحانہ تعالیٰ نے پہلے دفعہ کے شکار کی جزا میں تو فدیہ مقرر فرما دیا ہے۔ اور دوبارہ ایسا عمل میں لانیوالے شخص کیلئے اپنے انتقام کو جو سب سے سخت تر اور شدید تر ہے مقرر فرمایا ہے پس بمقتضائے مقابلہ فدیہ اسمیں واجب نہیں ہے۔ اور یہ جو مصنف نے بیان فرمایا ہے کہ "نص قرآنی نے بھی مطلق عامد کیلئے کفارہ فرمایا ہے" ظاہر آیت کیخلاف ہے۔ جیسا کہ صاحبان طبع مستقیم و ذہن قویم پر خوب واضح اور روشن ہے حالانکہ بعض صحابہ و تابعین اور علمائے اہلسنت مثلاً ابن عباس شریح اور داؤد بھی اس قول کے قائل ہیں پس اس مسئلہ میں خاصکر امامیہ کو تشنیع کرنا بالکل خلاف اور بیوجہ ہے۔ شیخ عبدالوہاب شعراوی کتاب رحمۃ الامۃ فی اختلاف الائمہ میں فرماتے ہیں اذا قتل صیداً ثم قتل صیداً اُخر وجب جزاءان بالاتفاق وقال داؤد لاشیٔ علیہ بالثانی (جب کوئی شخص شکار کو مارے پھر دوسرے شکار کو مارے تو بالاتفاق اسپر دو جزائیں واجب ہیں۔ اور داؤد کا قول ہے کہ دوسری دفعہ میں اسپر کچھ واجب نہیں ہے) اور فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب کافی میں فرمایا ہے۔ لکن کان ابن عباسؓ یقول لا یجب الجزاء علی العامد وھو قول داؤد ولکن یقال لہ اذھب فینتقم اللہ منک لظاھر قولہ تعالیٰ ومن عاد فینتقم اللہ منہ (لیکن ابن عباسؓ فرماتے تھے۔ کہ عامد پر جزا واجب نہیں ہے۔ اور یہی قول داؤد کا ہے لیکن اس شخص سے کہا جائے۔ کہ جا اللہ تعالیٰ تجھ سے انتقام لیگا۔ جیسا کہ ظاہر آیہ اسپر دال ہے "اور جو کوئی عود کرے بس اللہ اس سے انتقام لیگا") اور تفسیر بیضاوی میں اس قول کو ابن عباس اور شریح سے منسوب کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ کما حکی عن ابن عباس و شریح (جیسا کہ ابن عباس اور شریح سے روایت کی گئی ہے)۔

قول مصنف تحفہ یہ لوگ جہاد کو ان لوگوں کیساتھ مخصوص کرتے ہیں۔ جو آنسرور صلعم کے فرمانے میں موجود تھے۔ یا جو حضرت امیرؑ کی عہد خلافت میں یا حضرت امام حسنؑ کے عہد حکومت میں معاویہ کی صلح سے پیشتر تھے۔ یا امام حسینؑ کے ہمراہ تھے۔ یا امام مہدیؑ کے ہمراہ ہونگے۔ اور ان وقتوں کے سوا اور وقتوں میں جہاد انکے نزدیک عبادت بلکہ جائز بھی نہیں۔ حالانکہ الجہاد ماض الی یوم القیمۃ (جہاد روز قیامت تک جاری ہے) نص متواتر ہے۔ اور جو آیات (قرانی) جہاد میں ترغیب و تاکید کرتی ہیں۔ ان میں کسی وقت اور زمانہ کی قید نہیں ہے۔ اور بعض آیات صریحاً اس امر پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ جہاد ان پانچ زمانوں کے سوا اور زمانوں میں بھی عبادت اور اجر عظیم کا مستوجب ہے۔ مثلاً آیہ یجاھدون فی سبیل اللہ الخ (جہاد کرتے ہیں راہ خدا میں) جو رفیقان خلیفہ اوّل کے حق میں ہے۔ اور آیہ سیدعون الی قوم الآیہ (عنقریب بلائے جائینگے وہ ایک قوم کی طرف ..... الخ) جو خلیفہ ثانی کے لشکروں کے حق میں ہے۔ اور جس صورت میں جو جہاد کہ ان زمانوں میں واقع ہو اُن لوگوں کے نزدیک جہاد فاسد ہے اور جہاد فاسد میں غنائم کی تقسیم شرعی صورت میں نہیں ہوتی۔ پس لازم ہے۔ کہ جو کنیزیں ان جہادوں میں اسیر ہوں۔ وہ کسی کی مملوک نہ ہوں۔ اور ان سے متمتع ہونا درست نہ ہو۔ اس مشکل کو آسان

صفحہ ۱۸۶ جہاد اور کنیزان غنیمت کے متعلق اعتراض ابن عباس اور شریح بھی اسکے قائل ہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ بعض علمائے اہلسنت بھی قائل ہیں

کرنیکے لئے ایک عجیب فتوئے ان لوگوں نے نکال لیا ہے۔ اور صاحب رقعہ مزورہ ابن بابویہ نے اس فتوے کو امام
صاحب الزمان سے منسوب کیا ہے۔ کہ یہ کنیزیں سب کی سب امام کی ملک ہیں۔ اور آئمہ اپنی کنیزوں کو اپنے شیعوں
پر تحلیل فرماتے تھے۔ پس اس حیلہ سے جہاد فاسد میں اسیر کردہ کنیزوں سے جماع کرنا شیعوں کو درست ہے۔ سبحان اللہ!
یہ کیسے گراں الفاظ ہیں۔ کہ آسمان اور زمین انکی ثقل وگرانی سے لرزتے ہیں۔ کمال بیباکی اور بیحیائی سے انکو اپنی کتب
فقہیہ میں جو دین وایمان کی تنقیح کا باعث ہیں۔ درج کرتے ہیں۔ اور جب اہلسنت انکے مقابلہ میں کہتے ہیں۔ کہ حضرت
امیر نے خولہ بنت حنفیہ کو جو خلیفہ اوّل کے عہد میں خالد بن ولید کے ہاتھ میں اسیر ہوکر آئی تھی۔ اپنے تصرف میں لیا۔ اور
محمد بن حنفیہ اس کے شکم سے پیدا ہوئے۔ پس اگر اسوقت کا جہاد اور اُس خلیفہ کی تقسیم صحیح اور درست نہ تھی۔ حضرت امیر
کیونکر اسپر تصرف کرتے۔ آسکے جواب میں کہتے ہیں۔ کہ ہمارے نزدیک صحیح روایت میں آیا ہے۔ کہ حضرت امیر نے اُسکو
اعتاق فرمایا تھا۔ اتنا نہیں سمجھتے کہ اعتاق ملکیت کے بغیر متصور نہیں ہوسکتا۔ پس اوّل مالک ہوئے پھر اعتاق کیا۔
اور اعتاق بھی تصرف کی ایک نوع ہے۔ اور اسی سے مدعا ثابت ہوتا ہے۔ انتہیٰ کلامہ۔

جواب باصواب

مصنف کا یہ کلام بے نظام چند وجہوں سے مختل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کی تقریر اور
بیان کرنے میں خبط کیا ہے۔ خبط کی ایک صورت یہ ہے کہ مصنف نے یہ گمان کیا ہے۔ کہ امامیہ کے نزدیک مطلقاً
جہاد میں امام کی اجازت شرط ہے۔ حالانکہ یہ بات ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ جہاد کی چند قسمیں ہیں۔ (۱)
کفار سے ابتداءً لڑائی کرنا (۲) ان کافروں سے لڑنا جو بقصد اسلام پر چڑھ آئیں۔ اور مسلمانوں کے علاقہ
پر لشکر کشی کریں۔ اور ان سے اسلام کو صدمہ پہنچے۔ دوسری قسم میں امام کی اجازت شرط نہیں ہے۔ کیونکہ یہ
قسم مطلقاً ہر اُس شخص پر واجب ہے۔ جو اُنکے دفعیہ پر قادر ہو۔ عورت مرد تندرست بیمار غلام آزاد بینا نابینا
سب اس تکلیف میں برابر ہیں۔ اور پہلی قسم میں امام کے موجود ہونیکی شرط ہونے اور قسم دوم میں اسکی موجودگی کی
شرط نہ ہونیکی وجہ یہ ہے۔ کہ اسلام کیطرف دعوت کرنا امام کا کام اور اسکی سنت ہے۔ اور حملہ آور کا دفعیہ ہر
مکلف پر واجب ہے۔ پس قسم اول میں امام کا موجود ہونا شرط ہے۔ برخلاف قسم دوم کے کہ اسمیں یہ شرط نہیں
ہے۔ شرح لمعہ میں فرماتے ہیں وھو اقسام جہاد المشرکین ابتداء لدعائھم الی الاسلام وجہاد من صال
علی المسلمین من الکفار بحیث یخافون استیلاءھم علی بلادھم واخذ مالھم وما اشبھہ وان قل ویجب
علی الکفایۃ بحسب الحاجۃ بسبب کثرۃ المشرکین وقلتھم وضعفھم وقوتھم واقلہ مرۃ فی کل عام بشرط
الامام العادل ونائبہ الخاص وھو المنصوب للجہاد وھجوم عدو والمسلمین یخشی منہ علی بیضۃ الاسلام
فیجب حینئذ بغیر اذن الامام ونائبہ فان عجز وجب علی من یلیہ مساعدتہ فان عجز الجمیع وجب علی من

بعد و بینا کذ علی الاقرب فالاقرب کفایۃ ویجب فی من یجب علیہ الجہاد بالمعنی الاول البلوغ والعقل والحریۃ والبصر والسلامۃ من المرض والفقر فی الجہاد بالمعنی الاول واما الثانی فیجب الدفع علی القادر سواء الذکر والانثی والسلیم والاعمی والمریض والعبد وغیرہم (جہاد کی چند قسمیں ہیں۔ (۱) مشرکوں سے ابتدا ئً جہاد کرنا۔ تاکہ انکو اسلام کیطرف دعوت کیجائے۔ (۲) ان کافروں سے جہاد کرنا جو مسلمانوں پر حملہ آور ہوں کہ۔ اور یہ خوف ہو۔ کہ وہ مسلمانوں کے علاقوں پر غالب ہو جائیں گے۔ اور ان کے مالوں وغیرہ کو لے لینگے۔ خواہ ان مالوں وغیرہ کی مقدار کم ہی ہو۔ اور جہاد مشرکوں کی کثرت اور قلت اور انکے ضعف اور قوت کی رُو سے حسب ضرورت مسلمانوں پر واجب کفائی ہے۔ اور وہ کم از کم سال میں ایکدفعہ ہونا چاہیئے۔ بشرطیکہ امام عادل اور اس کا نائب خاص جس کو جہاد کیلئے نصب کیا گیا ہے۔ موجود ہو یا دشمن مسلمانوں پر چڑھ آئے۔ جس سے بیضہ اسلامی کو صدمہ پہنچنے کا ڈر ہو پس اسوقت امام اور اسکے نائب کی اجازت کے بغیر ہی واجب ہے پس اگر وہ عاجز ہوں۔ تو انکے قریب والوں پر انکی مدد کرنا واجب ہے اور اگر یہ سب اس سے عاجز ہو جائیں۔ تو دور کے رہنے والوں پر انکی امداد واجب ہے۔ اور اقرب فالاقرب کے لحاظ سے واجب کفائی تاکیدی ہے اور جن لوگوں پر پہلی قسم کا جہاد واجب ہو۔ ان کا بالغ عاقل آزاد صاحب بصر ہونا اور بیماری۔ لنگڑا پن اور فقیری سے سلامت رہنا پہلے قسم کے جہاد میں واجب ہے۔ اور دوسری قسم کے جہاد میں خواہ وہ مرد ہو یا عورت تندرست ہو یا بیمار۔ بینا ہو یا نابینا غلام ہو یا آزاد وغیرہ وغیرہ جو شخص بھی دشمنوں کے دفعیہ پر قادر ہو۔ اسپر انکا دفع کرنا واجب ہے) پس بعض قسم کے جہاد میں کہ جہاد ابتدائی ہے۔ وجود امام کی شرط سے الجہاد ماض الی یوم القیمۃ اور اس قسم کے اور نصوص کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ شرط مذکور سے بعض وقتوں میں جہاد کی بعض افراد کی نفی لازم آتی ہے۔ اور خاص چیز کے نفی کرنیسے عام چیزونکی نفی لازم نہیں آتی۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ مصنف کے قول "آیہ یجاھدون فی سبیل اللہ الخ خلیفہ اول کے رفیقوں کے حق میں ہے۔ اور ستدعون الی قوم الآیہ خلیفہ ثانی کے لشکروں کے حق میں ہے"۔ کا جواب ابواب سابقہ میں نہایت تفصیل اور تشریح کیساتھ بیان کر چکے ہیں۔ جو حضرات چاہیں۔ وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

وجہ سوم ۔ یہ کہ تحلیل جواری (کنیزوں کا حلال کرنا) کے مسئلہ کو ایک امر عظیم جاننا وہم غلط کار کے استبعاد سے پیدا ہوا ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص انصاف کی آنکھ سے اس مسئلہ میں غور کرے۔ تو اس پر صاف ظاہر اور منکشف ہو جاتا ہے۔ اسمیں کسی قسم کی قباحت اور تشنیع نہیں ہے۔ کیونکہ بادشاہان عالیشان اور اُمرائے بلند مکان اپنے غلاموں اور ملازموں کو لونڈیاں اور باندیاں عطا فرماتے ہیں۔ اور انکے عقد نکاح میں لاتے ہیں۔ اور عُرف میں کوئی شخص اس بات کو بُری نظر سے نہیں دیکھتا۔ جناب سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام

تحلیل جواری کیطرف اشارہ

نے ماریہ قبطیہ کی بہن شیریں کو جسکو مقوقس قبطی بادشاہ مصر نے پیشکش اور ہدیہ کے طور پر اس سرور عالم صلوٰۃ اللہ وسلامہ علیہ وآلہ کی خدمت میں بھیجا تھا حسان بن ثابت کو ہبہ فرمایا کن بذالک سنداً یہی سند کافی ہے المختصر امامیہ اس امر کے قائل ہیں کہ امام علیہ السلام نے کنیزوں کو جو آپکی ملک تھیں اپنے شیعوں کو ہبہ فرمایا اور امام کے ہبہ فرمانے اور اذن دینے کیوجہ سے امام کی ملک سے نکلکر شیعوں کی ملک میں آگئیں، اس قول میں کسی قسم کی قباحت اور برائی نہیں ہے۔ فاضل مصنف نے غلط فہمی کیوجہ سے خبط کیا ہے اور زعم فرمایا ہے کہ امامیہ اس بات کے قائل ہیں کہ جواری (کنیزیں) امام کی ملک میں ہیں امام علیہ السلام نے انکی فروج کو شیعوں پر حلال کر دیا ہے۔ یہ بات محض افترا اور بالکل جھوٹ ہے چنانچہ کتب شیعہ اسپر شاہد اور ناطق ہیں۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے اہل سنت کے اعتراض کا جو جواب شیعوں کی طرف سے ذکر کیا ہے۔ وہ محض افترا اور سفید جھوٹ ہے۔ امامیہ کی کتب معتبرہ میں اسکا کہیں نشان تک بھی موجود نہیں ہے۔ اس اعتراض کا تحقیقی جواب یہ ہے کہ جناب امیر المومنین علیہ السلام نے خولہ میں بطریق تملیک تصرف نہ فرمایا تھا۔ جو اس پر کسی قسم کا اعتراض پیدا ہو سکے۔ بلکہ تزویج کے طریق پر اس عفیفہ کریمہ کو اپنے عقد ازدواج میں لائے تھے۔ جیسا کہ کتب معتبرہ امامیہ مثل کتاب مناقب ابن شہر آشوب۔ کتاب کفایۃ المومنین۔ بحار الانوار اور اور کتابوں میں منقول ہیں۔ ابن شہر آشوب کتاب مناقب میں فرماتے ہیں۔ قیل للباقر علیہ السلام قد قال ابوک بانا منعها استحل من سبیهما فاشار علیہ السلام الی جابر الانصاری فقال جابر رایت الحنفیۃ عدلت الی تربۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ فرنت وزفرت ثم نادت السلام علیک یا رسول اللہ وعلی اهل بیتک من بعدہ هذہ امتک تسبا سبی الکفار وما کان لنا ذنب الا المیل الی اهل بیتک ثم قال ایها الناس سبیتمونا وقد اقررنا بالشہادتین فقال الزبیر بحق اللہ فی ایدیکم منعتموناہ قال الرجال منعوکم فما بال النسوان وطرح طلحۃ علیہا ثوبا وخالد ثوبا فقالت یا ایها الناس لست بعریانۃ فتکسونی ولا سائلۃ فتصدقون علی فقال الزبیر انما یریدانک فقالت لا یکونان لی ببعل الا من خبرنی بالکلام الذی قلتہ ساعۃ خرجت من بطن امی فجاء امیر المومنین صلوات اللہ علیہ فقال یا خولۃ اسمعی الکلام وعی الخطاب لما کانت امک حاملۃ بک وضربها الطلق واشتد بها الامر نادت اللهم سلمنی من هذا المولود سالما فسبقت الدعوۃ لک بالنجاۃ فلما وضعتک نادیت من تحتها لا الہ الا اللہ محمد رسول اللہ یا اماہ لم تدعین علی وعما قلیل سیملکنی سید یکون لی منہ ولد فکتبت ذالک الکلام فی لوح من نحاس فدفنتہ فی الموضع الذی سقطت فیہ فلما کانت فی اللیلۃ قبضت فیها امک اوصت الیک بذالک فلما کانت وقت سبیک لم یکن لک همۃ الا اخذ ذالک اللوح فاخذتہ وشددتہ علی عضدک فهاتی اللوح فانا صاحب

صفحہ ۱۸۵ خولہ بنت جعفر حنفیہ کی اسیری اور نکاح کا ذکر

ذلک اللوح وانا امیر المومنین وانا ابو ذلک الغلام المیمون واسمہ محمد قد فعت اللوح الی امیر المومنین علیہ السلام فقرأہ عثمان لابی بکر فواللہ ما زاد علی فی اللوح حرفا واحدا ولا نقص فقالوا باجمعہم صدق اللہ ورسولہ اذ قال انا مدینۃ العلم وعلی بابھا فقال ابو بکر خذھا یا ابا الحسن بارک اللہ لک فیھا فانفذھا علی اسما بنت عمیس فقال خذی ھذہ المرأۃ فاکرمی مثواھا واحفظھا فلم تزل عندھا الی ان قدم اخوھا فتزوجھا منہ وامھرھا امیر المومنین وتزوجھا نکاحاً۔ یعنی (جناب باقر علیہ السلام کیخدمت میں عرض کیا گیا۔ کہ آپکے والد ماجد ان دونو کی امامت کے قائل تھے۔ کیونکہ انکی اسیر کردہ کنیزوں کو حلال جانتے تھے۔ پس حضرت باقرؑ نے جابر انصاری کیطرف اشارہ فرمایا۔ تب جابر نے کہا کہ میں نے حنفیہ کو دیکھا کہ وہ قبر مطہر رسول خدا صلعم کیطرف متوجہ ہوئی۔ اور چیخ مار کر روئی اور فریاد وزاری کی۔ پھر اسطرح پکاری میرا سلام ہو۔ آپ پر یا رسول اللہ اور آپکی اہلبیت اطہار پر۔ یہ آپکی کنیز کافروں کی طرح اسیر کیگئی حالانکہ ہمارا کچھ بھی قصور نہ تھا سوا اسکے کہ ہم آپکی اہلبیت کیطرف میل ورغبت رکھتے ہیں۔ پھر بولی اے لوگو! تم نے ہمکو کفار کیطرح اسیر کیا۔ حالانکہ ہمنے شہادتین کا اقرار کیا۔ تب زبیر نے کہا۔ ہمنے تمکو اس حق خدا کی وجہ سے قید کیا۔ جو تمھارے پاس تھا۔ اور تم نے ہمکو ندیا۔ جوابدیا کہ مردوں نے تم کو منع کیا۔ عورتوں کا کیا قصور۔ اور طلحہ نے اسپر کپڑا ڈالا۔ یہ دیکھکر وہ بولی۔ اے لوگو! میں ننگی نہیں ہوں۔ جو تم مجھکو پہناتے ہو۔ اور نہ میں سائل ہوں۔ جو تم مجھپر تصدق کرتے ہو۔ زبیر نے کہا۔ کہ یہ دونو تیری خواہش کرتے ہیں اُسنے جوابدیا کہ یہ میری شوہر نہیں بن سکتے۔ مگر ہاں وہ شخص میرا شوہر ہوسکتا ہے۔ جو مجھے اس کلام کی خبر دے۔ جو میں نے اسوقت اپنی ماں سے کیا تھا۔ جبکہ میں اُسکے پیٹ سے باہر آئی۔ پس امیر المومنین علیہ السلام وہاں تشریف لائے اور فرمایا اے خولہ مجھ سے وہ کلام سُن۔ اور اسنے مخاطبہ چھوڑ۔ جب تیری ماں تجھ سے حاملہ تھی۔ اور اُسکو دردِ زہ سے تکلیف ہوئی۔ اور معاملہ نہایت سخت ہوگیا۔ تو یوں دعا کی۔ اے خدا مجھکو اس بچے سے بچالے۔ پس اسکی دعا قبول ہوئی۔ اور اسکو نجات ہوگئی۔ جب تو پیدا ہوئی۔ تو تو نے اسکے نیچے سے آواز دی۔ لا الٰہ الا اللہ محمد رسول اللہ اے میری ماں تو میرے لئے کیوں بددعا کرتی ہے۔ عنقریب ایک سردار میرا مالک ہوگا۔ اور اُس سے مجھکو ایک بچہ پیدا ہوگا۔ پس اسنے تیرا یہ کلام تانبے کی ایک تختی پر لکھ لیا۔ اور اس (لوح) کو اسی جگہ میں دفن کردیا۔ جہاں تو پیدا ہوئی تھی۔ پس جب وہ رات آئی جسمیں تیری ماں نے انتقال کیا تو اسنے تجھکو اس تختی کے بارے میں وصیت کی۔ پس جب تیری اسیری کا وقت آیا۔ تو اسوقت تجھکو سب چیزوں سے زیادہ اس تختی کے لینے کا خیال تھا۔ پس تو نے اُسکو لیکر اپنے بازو پر باندھ لیا۔ وہ تختی لا۔ کیونکہ میں ہی اس تختی کا صاحب ہوں۔ اور میں ہی امیر المومنین ہوں۔ اور میں ہی اس مبارک فرزند کا باپ ہوں۔ اور اُس بچے کا نام محمدؐ ہے۔ پس اسنے وہ تختی امیر المومنینؑ کو دیدی۔ پس عثمان نے وہ تختی ابوبکر کو پڑھکر سنائی۔ خدا کی قسم۔ اسمیں ایک حرف زیادہ تھا۔ اور نہ کم یہ سنکر تمام حاضرین نے

کہا۔ اللہ اور اُسکے رسول نے سچ فرمایا ہے۔ "میں علم کا شہر ہوں۔ اور علی اُسکا دروازہ ہے"۔ ابوبکر نے کہا۔ اے ابوالحسن! تم اس کنیز کو لیلو۔ خدا تمہیں اسمیں برکت دے۔ پس حضرت امیر نے خولہ کو چھڑا کر اسما بنت عمیس کے حوالہ کیا۔ اور اُس سے فرمایا۔ اے اسما اس عورت کو لے۔ اور اسکی خاطر تواضع کر۔ اور اسکو حفاظت سے رکھ۔ پس خولہ اُسکے پاس رہی۔ یہانتک کہ اُس کا بھائی آیا۔ اور امیرالمومنین سے اُس کی شادی کردی۔ اور امیرالمومنین نے اُسکا مہر ادا کیا۔ اور اُس کو اپنے عقد نکاح میں لائے۔

مولانا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ کتاب حق الیقین میں فرماتے ہیں۔ کہ روایات شیعہ میں وارد ہوا ہے۔ کہ جب اسیروں کو ابوبکر کے پاس لائے۔ اور محمد بن حنفیہ کی ماں انہیں تھی۔ جب اسکی نظر حضرت رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی ضریح مقدس پر پڑی۔ تو گریہ وبکا کی آواز بلند کی۔ اور عرض کی۔ السلام علیک یا رسول اللہ خدا آپ پر اور آپ کی اہلبیت پر سلام بھیجے۔ یہ لوگ آپکی اُمت ہیں۔ انھوں نے ہمکو ترک و دیلم کے کافروں کی طرح ہمکو اسیر کیا۔ خدا کی قسم اسکے سوا ہمارا کچھ بھی گناہ نہ تھا۔ کہ ہمنے آپکی اہلبیت کی محبّت کا بیج اپنے سینہ میں بویا۔ اور انکی فضیلت کا اقرار کیا۔ پس اُن لوگوں نے نیکی کو بدی گمان کیا۔ اور بدی کو نیکی سمجھا۔ آپ ہمارا انتقام ان سے لیجیے۔ پھر لوگوں سے مخاطب ہوکر کہا۔ اے لوگو! تم نے کیوں ہمکو اسیر کیا۔ حالانکہ ہم خدا کی وحدانیت اور رسولخدا صلعم کی رسالت کا اقرار رکھتے ہیں حاضرین نے جوابدیا۔ کہ تمھارا قصور یہ ہے۔ کہ تم نے زکوٰۃ نہ دی۔ اس مظلمہ نے کہا۔ سچ کہو۔ ہماری مردوں نے زکوٰۃ نہ دی۔ یہ بتاؤ۔ عورتوں اور بچوں کا کیا قصور ہے؟ پس طلحہ اور خالد نے چاہا کہ اسکو اپنے حصّے میں لیں۔ اس مکرمہ نے کہا خدا کی قسم۔ کوئی شخص میرا شوہر نہیں بن سکتا۔ سوا اُس شخص کے جو مجھکو خبر دے کہ میری ولادت کیوقت مجھپر کیا واقعہ گزرا۔ اس وقت امیرالمومنینؑ وہاں تشریف لائے۔ اور فرمایا میں خبر دیتا ہوں۔ جب تیری ماں کو وضع حمل کا وقت قریب آیا۔ تو یوں دعا کی اے خدا اس وضع حمل کو مجھ پر آسان کر۔ بعد ازاں تجھے اختیار ہے۔ اس بچے کو زندہ رکھ۔ یا اُسے مار۔ جب تو پیدا ہوئی۔ تو پیدا ہوتے ہی زبان کھولی۔ اور کلمہ شہادت کو ادا کیا۔ اور اپنی ماں سے کہا۔ کہ تو میری ہلاکت میں کیوں راضی ہوئی۔ جلد ایسا ظہور میں آئیگا۔ کہ سردار اولاد آدم مجھ سے نکاح کریگا۔ اور ایک سید مجھ سے پیدا ہوگا جب تیری ماں نے یہ باتیں سنیں۔ تو انکو ایک تانبے کے ٹکڑے پر نقش کرواکر اسی زمین میں دفن کرادیا۔ جب تجھکو اسیر کر رہے تھے۔ تو تجھ کو بڑی کوشش یہ تھی کہ اس اپنے نوشتہ کی حفاظت کرے یہاں تک کہ تو نے اُسکو اُٹھا کر اپنے بازو پر باندھ لیا۔ بعد ازاں عثمان اور دیگر حاضرین نے زور دیکر اس لوح کو کھولا۔ اور دیکھا تو اسپر وہی عبارت نقش تھی۔ جو حضرت امیر نے بیان فرمائی تھی۔ پھر حضرتؑ نے اسکو اسما بنت عمیس کے گھر بھیجدیا۔ یہانتک کہ اُسکا بھائی آیا۔ اور اسکا نکاح آنجناب سے کردیا۔ اس روایت میں مصنف کے اس اعتراض کا جواب بتصریح موجود ہے۔ اور کتاب عمدۃ الطالب فی مناقب آل ابیطالب میں بھی خولہ کے اسلام اور حضرت

امیر المومنین کے اس نکاح کرنیکی کیفیت بتصریح موجود ہے۔ اور اسکی روایت کیموافق مصنف کا اعتراض اصلاً ساقط ہے جس کا جی چاہے اس کتاب کو مطالعہ فرمائے۔ اور مصنف علام نے جو سوال وجواب اس مقام میں تحریر فرمائے ہیں۔ وہ خود انکے ساختہ پرداختہ اور منگھڑت ہیں۔ کتب امامیہ میں کہیں انکا نشان تک نہیں پایا جاتا۔ جو اس کے جواب کیطرف توجہ کرنیکی ضرورت ہو۔

قول مصنف تحفہ

اور یہ لوگ نکاح اور بیع کو زبان عربی کے سوا جائز نہیں جانتے۔ حالانکہ دنیوی معاملات میں لغات کا اعتبار کسی شریعت میں نہیں آیا۔ اور نہ حضرت امیرؑ نے اپنے عہد حکومت میں خراسان اور فارس کے لوگوں کو اس امر کی تکلیف دی ہے۔ کہ اپنے معاملات کو زبان عرب میں عقد کیا کریں۔ بلکہ ان کے نکاحوں اور بیعوں کو جو انھوں نے اپنی زبان میں کئے تھے جاری اور جائز رکھا ہے۔ اور کسی طرح عقل میں نہیں آتا۔ کہ زبان عربی کو عقود ومعاملات مثلاً نکاح۔ بیع اور طلاق میں کیسے داخل ہو سکتا ہے۔ اور ان عقود میں مافی الضمیر کا ظاہر کرنا مقصود ہوتا ہے۔ اور ہر قوم کا مافی الضمیر عادتاً ایک مقرر اور معین لغت میں ادا کیا جاتا ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

مصنف نے جو ایراد واعتراض اس مقام میں یا دوسرے مقامات میں فرمایا ہے اسکی وجہ ہمیشہ یہی ہے۔ کہ وہ علمائے امامیہ کے کلام میں غور و تامل سے بہت کم کام لیتے ہیں۔ اور انکی تحریرات واقوال کے مطالب ومعانی کو نہیں سمجھتے۔ کیونکہ علمائے امامیہ کے درمیان اس مسئلہ میں اختلاف ہے کہ عقود مثلاً بیوع اور انکحہ کا زبان عربی میں واقع ہونا واجب ہے۔ یا مستحب۔ اور جو علماء کہ اسکے وجوب کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی یہ حکم ان اشخاص سے مخصوص ہے۔ جو زبان عربی پر قدرت رکھتے ہوں۔ اور جو لوگ زبان عربی پر قادر نہیں ہیں۔ انکے لئے زبان عربی کے سوا اور زبانوں میں عقود کے واقع ہونیکی صحت میں کوئی شک نہیں ہے۔ اگرچہ ناظرین کتب امامیہ پر ہمارے اس کلام کی صداقت ظاہر ہو سکتی ہے۔ لیکن اہل استفادہ کے اطمینان خاطر کیلئے بعض علمائے اعلام کی عبارتیں یہاں نقل کیجاتی ہیں۔ صاحب شرائع بیوع کی بحث میں فرماتے ہیں والعقد الدال علی نقل التملیک من مالک الی آخر بعوض معلوم (یہ عقد عوض معلوم پر ایک مالک کی تملیک کو دوسرے مالک کیطرف نقل کرنے پر دلالت کرتا ہے) اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے ولا یجوز العقد ایجاباً وقبولاً بغیر العربیۃ مع القدرۃ علیہا لان ذلک ہو المعہود من صاحب الشرع کغیرہ من العقود اللازمۃ وقیل ان ذلک مستحب لا واجب لان غیر العربیۃ من اللغات من قبیل التہادف فیصح ان یقام مقامہ ولان الغرض ایصال المعانی المقصود الی فہم المتعاقدین فیتادی بای لفظ اتفق وہما ممنوعان واعتبر ثالث کونہ بالعربیۃ الصحیحۃ فلا ینعقد بالملحون والمحرف مع القدرۃ علی الصحیح نظراً الی الواقع

من صلب الشرع ولا ريب انه اولى ويسقط مع العجز عنه والمراد به ما يشتمل المشقة الكثيرة فى التعلم او فوات بعض الاغراض المقصودة ولو عجز احدهما اختص بالرخصة ونطق القادر بالعربية بشرط ان يفهم كل فيهما كلام الآخر ولو بمترجمين عدلين وفى الاكتفاء بالواحد وجه ولا يجب على العاجز التوكيل وان قدر عليه للاصل (عقد میں ایجاب وقبول عربی زبان کے سوا دوسری زبان میں جائز نہیں جبکہ عربی پر قادر ہو۔ اس لئے کہ یہ دوسرے عقود لازمہ کیطرح صاحب شریعت سے معہود اور مقرر ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ یہ مستحب ہے۔ واجب نہیں۔ کیونکہ عربی کے سوا دوسری زبانیں گویا اسکی مترادف ہیں۔ پس ان کا اسکی قائمقام ہونا صحیح ہوگا۔ کیونکہ غرض یہ ہے کہ معانی مقصود دونو متعاقدون کی سمجھ میں آجائیں۔ پس جس لفظ سے کہ اتفاق ہو سکے۔ ادا ہو جاتے ہیں اور وہ دونو ممنوع ہیں اور تیسری چیز معتبر ہے۔ یعنی عقد صحیح عربی میں منعقد ہوتا ہے۔ پس جبکہ صحیح عربی پر قدرت حاصل ہو۔ تو غلط اور محرف عربی میں منعقد نہیں ہوتا۔ کیونکہ صاحب شرع سے صحیح عربی میں واقع ہوا ہے اور بیشک وہ اولیٰ اور انسب ہے۔ اور جب زبان عربی سے عاجز ہو۔ تو یہ شرط ساقط ہو جاتی ہے۔ اور اس (عجز) سے مراد یہ ہے کہ اس کے سیکھنے میں مشقت کثیرہ کا متحمل ہونا پڑے۔ یا بعض اغراض مقصودہ فوت ہو جائیں۔ اور اگر ان دونو (متعاقدون) میں سے ایک عاجز ہو۔ تو اس کو اجازت ہے کہ وہ عربی کے سوا اور زبان میں گفتگو کرے۔ اور جو شخص عربیت پر قادر ہے۔ وہ عربی میں بات کرے۔ بشرطیکہ وہ دونو ایکدوسرے کا کلام سمجھتے ہوں۔ اگرچہ دو عادل مترجموں کے ذریعہ سے۔ اور ایک عادل پر اکتفا کرنے میں شک ہے۔ اور جو شخص عربیت سے عاجز ہو۔ اسپر وکیل کرنا واجب نہیں ہے اگرچہ وہ اسپر قدرت رکھتا ہو۔ اسلئے کہ وہ اصل ہے۔

الغرض عقود کو زبان عربی میں ادا کرنا اُس شخص پر واجب ہے۔ جو لغت عرب پر قادر ہو۔ نہ تمام افراد مکلفین پر واجب ہے۔ اور یہ جو کہا گیا ہے۔ کہ عقود کی غرض یہ ہے کہ مطلقاً ما فی الضمیر کا اظہار کیا جائے۔ خواہ کسی طرح پر ہو۔ اسکو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ بلکہ غرض عقود یہ ہے کہ ما فی الضمیر کو شرعی طریق پر ظاہر کیا جائے۔ جو شارع علیہ السلام کیطرف سے ملقن کیا گیا ہے۔ اور جو طریقہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے عہد سعادت مہد میں معہود ومقرر تھا۔ اور وہ زبان عرب میں تھا۔ اور جو لوگ زبان عرب پر قدرت رکھتے ہوں۔ انکے حق میں عربی کے سوا دوسری زبان کو جائز جاننا اول بحث اور ممنوع و باطل ہے۔ نیز اگر غرض خصوصیت الفاظ سے متعلق نہو اور خصوص الفاظ کو اس باب میں دخل نہ ہو۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ جو عقود۔ غیر صحیح عقد سے منعقد کئے جائیں۔ وہ جاری اور جائز رکھے جائیں۔ حالانکہ یہ بات بالاتفاق باطل ہے اور حضرت امیر المومنین علیہ السلام کے غیر قادر لوگوں کو عربی میں عقود قائم کرنیکی تکلیف نہ فرمانے سے قدرت رکھنے والوں سے یہ تکلیف ساقط نہیں ہوتی۔ اور جو شخص ذرا سی حمیت اور گفتار اور کردار میں جناب شارع مقدس علیہ وآلہ التحیۃ والثنا کی اقتدار و اتباع کا کچھ بھی شوق رکھتا ہے اس پر

خوب واضح اور روشن ہے۔ کہ حالت اقتدار و قدرت میں عقود کا زبان عرب میں واقع کرنا لازم اور حتمی ہے۔ جیسا کہ آں سرورِ عالم و حضور لامع النور صلی اللہ علیہ وآلہ کی دیار سعادت آثار میں معمول رہا ہے۔ اور اس کا ترک کرنا صفائے طبیعت اور خلوص عقیدت کا منافی ہے۔ اور آنحضرت صلعم زبان عرب میں گفتگو کرنیکی ترغیب و تحریص فرمایا کرتے تھے۔ چنانچہ کتاب کافی شرح وافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ روایت کی ہے قال علیہ السلام انا عربی والقرآن عربی ولسان اهل الجنة عربی (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ میں عربی ہوں۔ اور قرآن عربی ہے۔ اور اہل جنت کی زبان عربی ہے) خلاصہ مطلب یہ ہے۔ کہ عربی زبان میں عقود کو قائم کرنے میں جناب شارع علیہ السلام کی پیروی ثابت اور متحقق ہوتی ہے۔ خدا فرماتا ہے ولکم فی رسول اللہ اُسوۃ حسنۃ اور آنجنابؐ کی تاسی و اتباع کرنا استحسان اور تعریف کا موجب ہے۔ نہ کہ تشنیع و ملامت کا باعث۔ مصنف تحفہ کے والد ماجد نے رسالہ الوصیہ فی النصیحۃ والوصیہ میں کیا ہی خوب فرمایا ہے۔ "دوسری وصیت۔ ہم لوگ عرب ہیں کہ ہمارے آبا و اجداد مسافرانہ ملک ہند میں آکر آباد ہو گئے ہیں۔ عربی النسل اور عربی اللسان ہونا ہمارا فخر ہے۔ جو ہمکو سید الاولین والآخرین افضل الانبیاء و المرسلین فخر موجودات علیہ وعلی آلہ الصلوٰۃ والتسلیمات سے نزدیک اور قریب کرتا ہے۔ اس عطیہ عظمیٰ کا شکریہ یہ ہے کہ ہم حتی المقدور عرب کی عادات اور رسوم کو جو آنحضرت صلعم کی جائے پرورش ہے۔ ترک نہ کریں۔ اور عجم کی رسوم و عادات کو اپنے درمیان رائج نہ ہونے دیں"۔ انتہیٰ کلامہ

نیز یہ حکم اس حدیث شریف کی جزئیات و فروع سے ہے۔ جسکو حاکم نے مستدرک میں ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ اور ذہبی نے بھی اسکی تصحیح کی ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں اسکی روایت کی ہے۔ من احسن منکم ان یتکلم بالعربیة فلا یتکلمن بالفارسیة فانه یورث النفاق یعنی جو شخص تم میں سے عربی میں اچھی طرح گفتگو کر سکتا ہے۔ اسکو لازم ہے کہ وہ فارسی میں گفتگو نہ کرے۔ کیونکہ وہ نفاق کو پیدا کرتی ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک عقود کو عربی زبان میں واقع کرنا اس حالت سے مخصوص ہے۔ جبکہ زبان عرب پر قدرت حاصل ہو۔ علاوہ بریں یہ بات ہے۔ کہ امام شافعی عربی کے سوا دوسری زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ جانتے ہیں

مناوی شرح جامع صغیر میں فرماتے ہیں۔ قد یقال الحدیث علی بابه وظاهره فان اللہ لما انزل کتابه باللسان العربی وجعل رسوله عنه الکتاب والحکمة وجعل السابقین الی هذا الدین متکلمین به ولم یکن سبیل الی ضبط الدین ومعرفته الا بضبط هذا اللسان فصارت معرفته من الایمان وصار اعتیاد التکلم به اعون علی معرفة دین اللہ واقرب الی اقامة شعائر الاسلام فلذلک صار دوام ترکه جارا الی النفاق واللسان تقارنه امور اخری من العلوم والاخلاق لان العادات لها تاثیر عظیم فیما یحبه اللہ او فیما یبغضه (کہتے ہیں کہ یہ حدیث اپنے باب اور ظاہر کے موافق ہے۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے چونکہ اپنی کتاب کو زبان عربی میں نازل فرمایا۔ اور اپنا

وصیت شاہ ولی اللہ ترغیب تحریص تعلیم و تعلم زبان عرب

حدیث مستدرک صفحہ ۱۹۳

تعلیم عربی ضروری ہے

رسول عرب سے مقرر کیا۔ جو کتاب و حکمت کو عربی میں بیان کرتا ہے۔ اور جن لوگوں نے اس دین کیطرف سبقت کی وہ بھی عربی میں گفتگو کرتے تھے۔ اور اس دین کے ضبط اور معرفت کیطرف اس زبان کے ضبط کرنیکے سوا اور کوئی رستہ نہیں ہے۔ پس اس زبان کی معرفت ایمان میں داخل ہوگئی۔ اور عربی میں کلام کرنا دین خدا کی معرفت زیادہ تر معین و مددگار اور شعائر اسلامی کے قائم کرنیکے قریب تر ہے۔ اسی وجہ سے اس کا دائمی طور پر ترک کرنا نفاق کی طرف کھینچنے والا قرار پایا۔ اور دیگر امور مثلاً علوم و اخلاق بھی اس زبان سے مقارنت رکھتے ہیں۔ کیونکہ عادات کو خدا کی محبوب یا مبغوض چیزوں میں بڑا اثر اور دخل ہے) اسکے بعد فرماتے ہیں هذا هو الوجه فی توجیه الحدیث و قد روی السلفی بسنده عن ابیه عن ابن عبد الحکیم ان الشافعی کره للقادر النطق بالعجمیة من غیر ان یحرمه قال المجد بن تیمیه وقد کان السلف یتکلمون بالکلمة بعد الکلمة من العجمیة اما اعتیاد الخطاب بغیر العربیة التی هی شعار الاسلام و لغة القرآن حتی یصیر ذلك عادة و یهجر العربیة فهو موضع النهی مع ان اعتیاد اللغة یوثر فی الخلق والدین والعقل تاثیرا مبینا و نفس العربیة من الدین و معرفتها فرض واجب فان فهم الکتاب و السنة فرض ولا یفهم الا بفهم العربی و ما لا یتم الواجب الا به واجب (اس حدیث کی توجیہ اسی طرح پر ہے۔ اور سلفی نے اپنی سند کیساتھ اپنے باپ سے ابن عبد الحکیم سے روایت کی ہے۔ کہ شافعی اس شخص کو جو عربی بولنے پر قادر ہو عجمی زبان میں گفتگو کرنا مکروہ جانتا ہے۔ مگر یہ کہ اسکو حرام نہیں کرتا۔ مجد بن تیمیہ کا قول ہے۔ کہ اہل سلف عجمی کے ایک کلمہ کے بعد عربی کا ایک کلمہ بولتے تھے۔ لیکن عربی جو شعار اسلام اور لغت قرآن ہے۔ اسکے سوا اور زبان کا عادی ہونا۔ یہانتک کہ اسکی عادت پڑ جائے۔ اور عربی چھوٹ جائے۔ پس یہ نہی کا مقام ہے۔ حالانکہ کسی لغت کا عادی ہونا خلق و عادت۔ دین اور عقل میں کھلم کھلا تاثیر رکھتا ہے۔ اور عربی خود دین سے ہے۔ اور اسکی معرفت فرض اور واجب ہے۔ کیونکہ کتاب و سنت کا سمجھنا فرض ہے۔ اور وہ عربی سمجھنے کے بغیر سمجھہ میں نہیں آتی۔ اور واجب جس چیز کے بغیر کامل نہ ہو۔ اسکا حاصل کرنا بھی واجب ہے) پس اس حکم کو فرقہ امامیہ کے خصائص سے شمار کرنا اور اس باب میں درج فرمانا عبث اور مستدرک محض ہے۔

قولِ مصنفِ تحفہ نیز کہتے ہیں۔ کہ جد باپ کی موجودگی میں صغیر کا مال فروخت کرنیمیں مختار اور صاحب ولایت ہے۔ حالانکہ شرع اور عرف میں مقرر ہے۔ کہ ولی اقرب کے ہوتے ولی ابعد کو کسی باب میں کچھ دخل نہیں ہے۔

جواب باصواب یہ حکم ان احادیث کے عموم و اطلاق سے استنباط کیا گیا ہے۔ جو بطریق عامّہ و خاصہ وارد ہوئی ہیں۔ اور ان کا حاصل یہ ہے۔ کہ بیٹے کا مال مطلقاً خواہ وہ اسکا اپنا خاص مال ہو۔ یا اسکے سوا اور مال ہو۔ سب مال اسکے باپ کا ہے۔ منجملہ ان کی وہ حدیث ہے

شافعی کے نزدیک غیر عربی زبان میں بولنا مکروہ ہے

مسئلہ میراث پر اعتراض

جسکو ابن ماجہ نے اپنی مسند کیساتھ جابر انصاری سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے اپنی کتاب جامع صغیر میں درج فرمایا ہے انت ومالك لابيك (تو اور تیرا مال سب کچھ تیرے باپ کا مال ہے) مناوی نے شرح جامع صغیر میں نقل کیا ہے قال رجل ان لی مالاً وولداً وان ابی يريد ان يجتاح مالی یعنی ایک شخص نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے حضور اقدس میں آکر عرض کی کہ میرے پاس مال اور اولاد ہے۔ اور میرا باپ چاہتا ہے کہ میرے مال کو برباد اور تباہ کر ڈالے۔ آنحضرتؐ نے فرمایا۔ کہ تو اور تیرا مال تیرے باپ کی ملک ہے۔ اس اصول کی بنا پر بیٹے کا مال باپ کا مال ہے۔ اور باپ کا مال اسکا خاص مال ہو یا غیر خاص۔ اس حدیث شریف کے اطلاق کے بموجب اسکے باپ کا مال ہے۔ اور ہر شخص اپنے مال کا مختار ہوتا ہے۔ پس اس حکم کو شرع شریف کے مخالف سمجھنا محض عناد و تعنت کی وجہ سے ہے۔ اور رہا یہ قول کہ ولی اقرب کے موجود ہوتے ولی ابعد کو دخل نہیں ہے۔ سو اس کی کلیت اور تمام ابواب میں اسکا عام ہونا ممنوع اور نادرست ہے۔ من ادعى فعليه البيان۔ جسکو دعویٰ ہو۔ وہ اپنا ثبوت و بینہ پیش کرے۔

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ تجارت میں مومن سے نفع لینا مکروہ ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے احل الله البيع وقال الا ان يكون تجارة عن تراض منكم (خدا نے بیع کو حلال فرمایا ہے۔ اور فرمایا ہے۔ مگر یہ کہ تجارت ہو تمھاری باہمی رضامندی سے) مومن اور غیر مومن اس باب میں برابر ہیں۔ اسلئے کہ تجارت اور بیع کی بنیاد نفع حاصل کرنے پر ہے۔ اور تمام زمانوں اور تمام ملکوں اور شہروں میں اُمت کا توارث باہمی بھی اسکے خلاف ہے۔ اگر کوئی شخص چاہے۔ کہ دار الاسلام محض میں تجارت کرے تو اسکو جائز نہ ہوگا۔ پس بہت سے ملک مثلاً ایران خراسان۔ عراق عرب اور یمن اس فائدہ سے محروم رہینگے۔ حالانکہ انبیاء اور آئمہ نے مومنین کے آپس میں تجارت کرنے اور باہم نفع لینے کا حکم فرمایا ہے۔

جواب باصواب

مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے۔ وہ چند وجوہ سے مدفوع اور مردود ہے۔ **وجہ اوّل** یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بیان کرنیمیں خبط کیا ہے۔ اسلئے کہ آداب بیع وشرے (خرید و فروخت) میں مومن سے ترک ربح یعنی نفع کا ترک کرنا جو علمائے امامیہ کے کلام میں واقع ہے وہاں ترک ربح سے مراد عام نہیں ہے۔ بلکہ قصد تجارت و احتیاج کے ماسوا سے مخصوص ہے لیکن اگر متاع (اسباب) کو تجارت کیواسطے خرید ا ہو۔ یا اسکی احتیاج رکھتا ہو۔ اس صورت میں مومن سے نفع لینا مکروہ نہیں ہے۔ فرقہ حقہ کی عبارات صریحاً اسپر لفظ کر رہی ہیں۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے الحادی عشر ترك الربح على المومنين الا مع الحاجة فياخذ منهم نفقة يومه ولعياله موزعة على المعاملين فی ذلك اليوم مع انضباطهم والا ترك الربح على المعاملين بعد تحصيل قوت يومه اما للتجارة فلا بأس مع الرفق انتهى (گیارہویں نفع

کا مومنین پر ترک کرنا لیکن جبکہ اسکی حاجت ہو پس ان سے اپنا اور اپنے عیال کا ایک دن کا نفقہ لے لے۔ اور دوسرے دن کے اہل معاملہ سے بالانضباط حصہ رسد وصول کیا جائے۔ ورنہ آج کیدن کی قوت (خوراک) کے حاصل کرنے کے بعد اہل معاملہ پر نفع چھوڑ دیا جائے۔ لیکن تجارت پس اسمیں نرمی کیساتھ نفع لینے کا ڈر نہیں۔ پس مصنف کا یہ اعتراض کوئی وجہ وجیہ نہیں رکھتا محض ناموزوں اور بیہودہ ہے۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ امامیہ کا قول اس مسئلہ میں حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ افضل التحیات واکرم التسلیمات کی حدیث شریف کیمطابق ہے جسکو ابن عساکر نے ابن عمر سے روایت کیا ہے اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بھی اسکی تخریج فرمائی ہے۔ کہ آنحضرتؐ نے فرمایا لیس من المروۃ الربح علی الاخوان یعنی برادران مومن سے نفع لینا مروت میں داخل نہیں ہے پس برادر مومن سے نفع لینا اس حدیث شریف کیموافق مروت کیخلاف اور عدالت کا منافی ہے۔ اور شیخ عبدالحق نے ترجمہ مشکوٰۃ میں تعریف عدالت کے ضمن میں فرمایا ہے "اور مروت سے مراد یعنی جو مروت عدالت کی تعریف میں داخل کیگئی ہے اس سے مراد بعض خصائص اور نقائص سے تنزہ اور خالی ہونا ہے۔ جو ہمت اور مردانگی کا مقتضا ہے۔ مثلاً بعض مباحات نیز جیسا کہ بازار میں کھانا پینا۔ اور شارع عام میں پیشاب کرنا ترک کرنا۔ اور ان امور کے مکروہ ہونیمیں کوئی شک نہیں پس برادر مومن سے نفع لینا جو ہمت اور مردانگی کا مقتضا نہیں ہے مکروہ ہوگا پس مصنف نے اس مقام میں جو طعن وتشنیع امامیہ پر کی ہے۔ وہ جناب سرور انام علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کیطرف راجع ہوتی ہے۔ المختصر اگر یہ حدیث جناب کے گوش زد نہیں ہوئی۔ تو اس سے جناب فضیلتمآب کی محدث گری پر حرف آتا ہے۔ اور اگر باوجود معلوم ہونیکے طعن وتشنیع کا ارتکاب فرمایا ہے۔ تو اس مدعی فضل و عرفان کے دین و ایمان پر بٹہ لگتا ہے۔

وجہ سوم ۔ یہ کہ یہاں بحث ان مسائل سے ہے جنمیں امامیہ سب سے الگ اور منفرد ہیں۔ اور اس قول میں جناب سرور انبیاء و مرسلین علیہ الصلوٰۃ والسلام امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔ اور اس قول کے قائل ہیں۔ پس امامیہ کو خاص طور پر تشنیع کرنا اور اس مسئلہ کو اس باب میں ذکر کرنا جو خصائص امامیہ جو مصنف کے خیال میں دسائس ہنود سے مشابہ ہیں) کے بیان کیلئے موضوع اور مقرر ہے۔ ناموزوں اور نازیبا ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز کہتے ہیں کہ رہن۔ مال مرہونہ کو مرتہن کے قبضہ میں دئے بغیر بھی جائز ہے حالانکہ شرع میں قبض کو رہن کے لوازمات ضروریہ سے قرار دیا ہے۔ خدا فرماتا ہے فرھان مقبوضۃ (مال مرہونہ پر قبضہ دلایا جائے) اور رہن سے جو فائدہ مطلوب ہے وہ قبضہ کے بغیر متحقق نہیں ہوتا۔ کیونکہ گرو لینے والے کو مرہون چیز میں کچھ دخل نہیں۔ وہ گرو رکھنے والی کی ملک ہے اور وہ اس کا منافع بھی اسکی اجازت بغیر نہیں لے سکتا صرف ایک قبضہ ہی ہے جس سے وہ ضرورت کے موقع پر اس چیز

حدیث در باب ترک نفع صفحہ ۱۹۵

مسئلہ رہن پر اعتراض

سوا اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ اگر یہ بھی نہ ہو۔ تو رہن سے کیا فائدہ ہے۔ باوجود اسکے انکا یہ قول آئمہ کی روایات صحیحہ کے بھی مخالف ہے۔ روی محمد بن قیس عن الباقر والصادق علیہما السلام انہما قالا لا رہن الا مقبوضاً (محمد بن قیس نے حضرت باقر اور حضرت صادق علیہما السلام سے روایت کی ہے۔ کہ ان دونوں نے فرمایا۔ قبضہ دئے بغیر کوئی رہن نہیں ہے۔) انتہی کلامہ

جواب باصواب مصنف کا قول چند وجوہ سے باطل ہے **وجہ اوّل** یہ کہ یہ مسئلہ اختلافی ہے بہت سے علمائے امامیہ مثل شیخ مفید۔ ابن جنید۔ ابو الصلاح۔ قاضی۔ سلار۔ ابو منصور طبرسی۔ شیخ ابو القاسم۔ اور شیخ شہید مکی وغیرہم اشتراط قبض کے قائل ہیں۔ شیخ طوسی نے نہایہ میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ لمعہ دمشقیہ میں فرماتے ہیں وانما یتم بالقبض علی الاقوی فلو جن او مات او اغمی علیہ او رجع فیہ قبل اقباضہ بطل الرہن (قول اقوی کیموافق رہن قبضہ دینے سے مکمل ہوتا ہے پس اگر قبضہ دینے سے پہلے مجنون ہوجائے۔ یا مر جائے۔ یا بیہوش ہوجائے۔ یا اس سے رجوع کرلے۔ تو رہن باطل ہوجاتا ہے) جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ پنجم گرو پر قبضہ کرنا قبضہ کرنیں گرو کرنے والے کی اجازت شرط ہے پس اگر قبضہ کرنیسے پہلے گرو کرنیوالا مر جائے۔ یا دیوانہ ہوجائے۔ یا اجازت دینے اور قبضہ دینے میں رجوع کر جائے۔ تو رہن باطل ہوجاتا ہے۔ اور شرائع میں فرمایا ہے ہل القبض شرط فیہ قیل لا وقیل نعم وہو الاصح ولو قبضہ من غیر اذن الراہن لم ینعقد وکذا لو اذن فی قبضہ ثم رجع قبل قبضہ وکذا لو نطق بالعقد ثم جن او اغمی علیہ او مات قبل القبض (آیا قبض کرنا رہن میں شرط ہے۔ بعض کہتے ہیں کہ نہیں۔ اور بعض کا قول ہے۔ کہ ہاں۔ اور یہی قول سب سے صحیح تر ہے۔ اور اگر اسمیں راہن کی اجازت بغیر قبضہ کرلے تو عقد رہن منعقد نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر وہ (راہن) قبضہ کی اجازت دیدے۔ پھر اس (مرتہن) کے قبضہ کرنیسے پہلے اپنے قول سے پھر جائے۔ اور اسیطرح اگر عقد رہن کو زبان سے بیان کرے۔ پھر قبضہ کرنیسے پہلے دیوانہ ہو جائے۔ یا بیہوش ہوجائے۔ یا مر جائے۔ تو بھی عقد رہن منعقد نہیں ہوتا) اور بعض علما اس بنا پر کہ اصل عدم اشتراط ہے۔ اور اور وجوہات کی وجہ سے جو بعد میں بیان ہونگی۔ عدم اشتراط کے قائل ہوئے ہیں۔ اور ایسا ہی اختلاف علمائے اہلسنت میں بھی واقع ہے۔ امام مالک رہن میں قبضہ کرنیکی شرط کے قائل نہیں ہیں۔ بیضاوی میں فرمایا ہے والجمہور علی اختیار القبض فیہ غیر مالک (جمہور علما نے رہن میں قبضہ کرنیکی شرط کو اختیار کیا ہے مگر مالک اسکا قائل نہیں) شرح منظومہ میں فرماتے ہیں الرہن بالایجاب والقبول یتم قبل القبض للمعقول قال مالک یلزم الرہن بالایجاب والقبول والدلیل المعقول وہی انہ یختص بالمال من الجانبین وکان فی معنی مبادلۃ المال بالمال فلا یتوقف علی القبض کالبیع ولانہ وثیقۃ فیتم بالایجاب والقبول کالحوالہ

والکفالۃ (رہن ایجاب و قبول کیساتھ قبضہ کرنے سے پہلے کامل ہو جاتا ہے اور عقل اسپر شاہد ہے۔ اور مالک کا قول ہے۔ کہ رہن ایجاب و قبول سے لازم ہو جاتا ہے اور اسکی دلیل عقل ہے۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ وہ دونو (راہن اور مرتہن) طرف سے مال کیساتھ خصوصیت رکھتی ہے۔ اور در حقیقت مال کا مبادلہ مال کیساتھ ہے پس وہ قبضہ کرنے پر موقوف نہیں ہے۔ جیسے بیع۔ اور اسلئے کہ وہ ایک وثیقہ ہے جو ایجاب و قبول پر ختم اور کامل ہو جاتا ہے۔ جیسے حوالہ اور کفالہ متفق و مفترق میں فرمایا ہے فقال ابو حنیفہ والشافعی لا یلزم الا بالقبض سواء کان الرھن متمیزاً اوغیر متمیز وقال مالک یلزم بنفس القبول فی الکل علی الاطلاق واختلف عن احمد فروی عنہ ان کان متمیزا من مال الراھن کالعبد والثوب والدار لزم لنفس القبول الخ (ابو حنیفہ اور شافعی کا قول ہے کہ رہن قبضہ کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔ خواہ رہن (چیز) متمیز ہو۔ یا غیر متمیز ہو۔ اور مالک کا قول یہ ہے۔ کہ وہ قبول کرتے ہی کل چیز میں مطلقاً لازم ہو جاتا ہے۔ اور احمد کی طرف سے اختلاف کیا گیا ہے۔ پس اس سے روایت کی گئی ہے۔ کہ اگر رہن کی چیز راہن کے مال سے متمیز اور جدا ہو۔ جیسے غلام۔ کپڑا۔ گھر۔ تو قبول کرتے ہی رہن لازم ہو جاتا ہے الخ) پس اس صورت میں جبکہ سنیوں کے آئمہ اور علماء میں بھی رہن کے بارے میں باہم اسی قسم کا اختلاف موجود ہے۔ تو پھر امامیہ کو خاص طور پر تشنیع کرنا کیا معنی؟ اور اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے موضوع اور مقرر ہے۔ درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

وجہ دوم۔ پھر کہ مصنف کو جو یہ توہم واقع ہوا ہے۔ کہ یہ قول آیۂ کریمہ وان کنتم علی سفر ولم تجدوا کاتباً فرھان مقبوضۃ فان امن بعضکم بعضاً فلیؤد الذی اؤتمن امانتہ ولیتق اللہ ربہ ولا تکتموا الشھادۃ ومن یکتمھا فانہ اثم قلبہ واللہ بما تعملون علیم (اور اگر تم سفر میں ہو۔ اور کاتب تمکو نہ ملے۔ تو رہن بالقبض کردو پس اگر تم میں سے کوئی شخص کسی دوسرے کے پاس امانت رکھے۔ تو جس شخص کے پاس امانت رکھی گئی ہے۔ اس امانت کو ادا کردے۔ اور اپنے پروردگار اللہ سے ڈرے۔ اور تم شہادت کو نہ چھپاؤ۔ ور جو شخص شہادت کو چھپائے پس اسکا دل گنہگار ہے۔ اور اللہ تمہارے اعمال کا عالم و دانا ہے) سے منافات رکھتا ہے سو آنجناب کا یہ توہم ساقط ہے۔ اسلئے کہ اس آیت مذکورہ بالا میں رہن میں قبضہ جو تجویز کیا گیا ہے۔ اسمیں سفر میں ہونا اور کاتب کا نہ ملنا شرط ہے۔ پس اگر یہ دو حالتیں مفقود ہوں۔ تو ان کے سوا باقی اور حالات میں رہن بلاقبض جائز ہوگا۔ باوجودیکہ صفت کا مفہوم اکثر علمائے اصول کے نزدیک قابل اعتبار نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو غرض رہن کے فوت ہونیکی تشنیع فرمائی ہے۔ وہ عدم قبض کے جائز رکھنے کیصورت میں مندفع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ یہ اعتراض اس جماعت میں جو عدم اشتراط قبض کے قائل ہیں اور اس جماعت میں جو اشتراط قبض کے قائل ہیں مشترک ہے۔ اور دونو جماعتوں پر وارد ہوتا ہے۔ کیونکہ جو علماء اشتراط

تردید اعتراض صفحہ ۱۹۰ مصنف

قبض کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک قبضہ کی استدامت اور ہمیشگی شرط نہیں ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک مرتہن کا مرہون شئے راہن کو عاریتاً دینا جائز ہے۔ فتاوائے حمادیہ میں جو حنفیہ کی معتبر کتابوں میں سے ہے۔ فرماتے ہیں فان اعار المرتهن الرهن من الراهن او الراهن من المرتهن فانه یجوز (اگر مرتہن رہن چیز راہن کو عاریتاً لے۔ یا راہن اسکو مرتہن سے عاریتاً لے تو جائز ہے) کیونکہ صاف ظاہر ہے کہ جب راہن مرہون چیز کو مرتہن سے عاریتاً لے لے۔ اور مرہون شے راہن کے قبضہ میں آجائے۔ تو مرتہن کے قبضہ میں نہیں رہتی۔ اسوقت فائدہ مذکور فوت ہو جاتا ہے۔ اور ایراد مذکور اس قول پر بھی وارد ہوتا ہے۔ "اسلئے کہ گرو لینے والے کا مرہون چیز میں کوئی دخل نہیں ہے وہ گرو رکھنے والے کی ملک ہے۔ اور اس کا نفع بھی اجازت کے بغیر حاصل نہیں کر سکتا۔ جو کچھ ہے وہ قبضہ ہی ہے کہ ضرورت کے موقع پر اس سے اپنا قرض وصول کر سکتا ہے۔ اگر یہ بھی نہ ہو۔ تو رہن کا کیا فائدہ ہوگا؟"۔

روایت ضعیف ہے

وجہ چہارم یہ کہ مصنف نے جو روایت ذکر فرمائی ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ کیونکہ اس کے طریق میں محمد بن قیس واقع ہے۔ اور یہ نام ضعیف اور غیر ضعیف میں مشترک ہے۔ پس یہ روایت حکم شرعی کے ثابت کرنیکی صلاحیت نہیں رکھتی۔ چنانچہ واقفان علم اصول پر خوب ظاہر و باہر ہے۔

قول مصنف تحفہ

نیز کہتے ہیں۔ کہ رہن منفعت جائز ہے۔ حالانکہ صریحاً ربا (سود) ہے۔

مسئلہ رہن منفعت

جواب باصواب

مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے محض بہتان اور خالص کذب و افترا ہے۔ کتب امامیہ میں اسکے خلاف لکھا ہوا ہے۔ لمعہ دمشقیہ میں فرمایا ہے شرط الرهن ان یکون عیناً مملوکة یمکن قبضها و یصح بیعها فلا یصح رهن المنفعة (رہن کی شرط یہ ہے کہ وہ ایسی عین مملوکہ ہو جسپر قبضہ کرنا ممکن ہو۔ اور اسکا بیع صحیح ہو۔ پس منفعت کو رہن کرنا صحیح نہیں ہے) اور شرائع الاسلام میں فرمایا ہے ومن شرطه ان یکون عیناً مملوکا یمکن قبضه و یصح بیعه سواء کان مشاعاً او منفرداً فلو رهن دیناً لم ینعقد وکذا لو رهن منفعة کسکنی الدار و خدمة العبد (اور رہن کی شرط یہ ہے کہ وہ عین مملوک ہو جس پر قبضہ کرنا ممکن ہو۔ اور اسکا بیع کرنا صحیح اور درست ہو خواہ مشاع یعنی شامل اور ملا ہوا ہو۔ یا منفرد اور الگ ہو۔ پس اگر دین کو رہن کیا جائے۔ تو عقد رہن منعقد نہیں ہوتا۔ اور اسی طرح اگر منفعت کو رہن کیا جائے۔ جیسے گھر کی سکونت اور غلام کی خدمت۔ یہ بھی درست نہیں ہے) جامع عباسی میں ارشاد فرماتے ہیں۔ ہفتم یہ کہ گرو ایسی چیز ہو جس کا مالک ہونا ممکن ہو۔ اور اسکا فروخت کرنا جائز اور درست ہو۔ پس دین کا گرو کرنا۔ اور رہائش خانہ کا گرو کرنا۔ اور غلام کی خدمت کا گرو کرنا۔ اور غیر شخص کی ملکیت کا اسکے اجازت کے بغیر گرو کرنا اور شراب اور سوٴر کا گرو کرنا اگرچہ راہن یہودی ہو۔ اور مسلمان کے

پاس گرو کرے۔ اور وہ دوسرے یہودی کے ہاتھ میں رکھے۔ جائز نہیں ہے۔ انتہیٰ۔

معلوم نہیں۔ کہ جناب افادت مآب کو کذب و افترا کے ارتکاب میں جو بے شک و شبہ قواد عدالت سے ہے۔ کونسا امر باعث ہوا ہے۔ جو اس کتاب کے اکثر مقامات میں اسپر اقدام فرمایا ہے۔

مصنف کا کذب

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص کسی دوسرے شخص کی لونڈی کو رہن میں لے۔ تو گرو لینے والے شخص کو اس کنیز سے وطی کرنا جائز ہے حالانکہ یہ صریح زنا ہے۔ انتہیٰ۔

مسئلہ وطی کنیز مرہونہ

جواب باصواب

یہ مسئلہ بھی مسئلہ سابقہ کیطرح سر دفتر ارباب عناد کی طبع وقاد کی مخترعات سے ہے کتب امامیہ میں اسکے برخلاف موجود ہے۔ شرح لمعہ میں فرماتے ہیں ولو وطئہا المرتھن فھو زان لانہ وطی امۃ الغیر بغیر اذنہ (اور اگر مرتہن اس مرہونہ کنیز سے وطی کرے تو وہ زانی ہے۔ کیونکہ اس نے غیر شخص کی کنیز سے اسکی بلا اجازت وطی کی ہے) الغرض کچھ معلوم نہیں ہوتا کہ فاضل مصنف نے جو ارباب حدیث کی ریاست کے مدعی ہیں۔ اور اپنے آپ کو اپنے زمانہ کا شیخ المشائخ سمجھتے ہیں۔ کونسا فائدہ مظنون و متخیل ہے۔ جو اسقدر جسارت افترا سازی اور بہتان بندی کے ارتکاب میں فرماتے ہیں نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیئات اعمالنا۔

مصنف کا کذب

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص اپنی حرم یعنی کنیزک (لونڈی) کو جو اس سے بچہ جن چکی ہے۔ جس کو عرف فقہا میں اُم الولد کہتے ہیں رگرو رکھے۔ جائز ہے۔ اور اگر وہ مرتہن یعنی گرو لینے والے کو یہ پروانگی دیدے کہ وہ اسکے قبل و دُبر میں جماع کرے۔ تو وہ بھی جائز ہے۔ حالانکہ اس مسئلہ کی شناعت و قباحت اور قواعد شرع سے اسکی مخالفت نہایت ظاہر و باہر ہے۔

صفحہ ۱۹۰ مسئلہ رہن ام ولد

جواب باصواب

مصنف نے اس مسئلے کی تقریر میں خبط کیا ہے۔ اس کی تفصیل اجمالاً اسطرح پر ہے کہ کنیز کا گرو رکھنا حنفیہ اور امامیہ کے نزدیک بالاتفاق جائز ہے۔ فتاوائے حنفیہ کی طرف رجوع کرنے سے اسکی صداقت معلوم ہوسکتی ہے۔ فتاوائے حمادیہ میں فرمایا ہے رجل رھن من آخر جاریۃ یساوی الفا بالف فجاء المرتھن وطلب دینہ والراھن ذلک حتے یحضر المرتھن الجاریۃ والراھن والمرتھن فی مصرھما الی آخر ما قال۔ (ایک شخص نے اپنی لونڈی قیمتی ایکہزار کی ایکہزار میں دوسرے شخص کے پاس رہن کی۔ پس مرتہن نے آکر اپنا قرض طلب کیا۔ اور راہن نے انکار کیا جب تک کہ مرتہن لونڈی کو حاضر کرے اور راہن اور مرتہن

دونو ایک ہی شہر میں ہیں۔ الخ) اور صاحبان غور و تامل پر صاف ظاہر ہے۔ کنیز عام ہے۔ خواہ موطوءہ ہو۔
جس سے بچہ پیدا ہوا ہو۔ خواہ غیر موطوءہ۔ اور اس قول کا مطلق ہونا اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ بچے والی حرم
کا رہن رکھنا جائز ہے۔ لیکن امامیہ کے نزدیک کنیز کا رہن کرنا ایسی صورت میں مکروہ ہے۔ جبکہ مرتہن
عادل نہ ہو۔ یا نامحرم ہو۔ اور کنیز خوبصورت ہو۔ جامع عباسی میں فرمایا ہے ”خوبصورت کنیز کا مرد فاسق
کے پاس گرو کرنا مکروہ ہے۔ مگر جبکہ وہ محرم ہو تو مکروہ نہیں“ اور مزنی اور ابن جریر طبری کے نزدیک جو اہلسنت
کے علمائے معتبر میں سے ہیں کنیز کو قرض کے طور پر دینا جائز ہے۔ کتاب رحمۃ للامۃ میں فرماتے ہیں قال
المزنی وابن جریر الطبری یجوز قرض الاماء اللواتی یجوز للمقترض وطیھن (مزنی اور ابن جریر طبری کا
قول ہے۔ کہ ان کنیزوں کا قرض کے طور پر دینا جائز ہے۔ جن سے وطی کرنا قرض لینے والے کو جائز ہو) اور
اُم ولد کے بارے میں اختلاف ہے۔ بہت سے علمائے امامیہ بچے والی کنیز کا رہن رکھنا جائز نہیں جانتے
اور جو علماء جواز کے قائل ہیں۔ وہ مطلقاً جواز کا حکم نہیں کرتے۔ بلکہ رہن کو اس صورت میں جائز جانتے
ہیں۔ کہ مثلاً ایک شخص نے ایک کنیز بطریق نسیہ (ادھار) کچھ وعدہ پر خریدی۔ اور ایجاب و قبول واقع
ہو چکا۔ اور ملکیت قرار پانیکے بعد وہ اُم الولد ہو گئی اور یہ شخص اسکی قیمت ادا کرنے پر بالکل قدرت نہیں
رکھتا۔ اور فروخت کرنیوالا انتظار نہیں کرتا۔ فوراً قیمت طلب کرتا ہے۔ اسوقت جائز ہے۔ کہ اس کنیز کو
رہن رکھکر اسکی قیمت کا روپیہ ادا کر دے۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ اگر رہن کرنیوالا گرو
لینے والے کو یہ پروانگی دیدے۔ . . . . الخ۔ قابل غور و مقام تامل ہے اسلئے کہ کتب امامیہ میں کہیں اس
حکم کی تصریح موجود نہیں چنانچہ صاحبان خبرت و فطنت اس سے خوب واقف ہیں۔ لیکن تاہم بطور فرض
و تسلیم عرض کرتے ہیں۔ کہ اگر مصنف کی مراد اس قول سے یہ ہے۔ کہ مرتہن کو اس کنیز سے جماع کرنا صرف راہن
کی اجازت سے صیغہ تحلیل کے واقع کرنیکے بغیر امامیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تو یہ محض افترا و بہتان اور
سفید جھوٹ ہے۔ اور اگر مدعا یہ ہے۔ کہ صیغہ و عقد تحلیل کے واقع کرنیکی صورت میں مرتہن کے اس کنیز
سے مجامعت کرنیکو جائز جانتے ہیں۔ تو اسمیں کسی قسم کی قباحت نہیں۔ کیونکہ تحلیل امامیہ کے نزدیک ایک
قسم کا نکاح ہے۔ حنفیہ بھی اُم الولد کو دوسرے کے نکاح و تزویج میں دینا کراہت کیساتھ جائز جانتے ہیں۔
ہدایہ میں فرمایا ہے اذا ولدت الامۃ من مولیھا فقد صارت اُم ولد (لونڈی جب اپنے جنانے والے
سے بچہ جنے۔ تو وہ اُم الولد ہو جاتی ہے) بعد ازاں کچھ ذرا آگے چل کر تحریر فرماتے ہیں ولہ وطیھا واستخدامھا
واجارتھا (اور اس شخص کو اس کنیز سے وطی کرنے اور اس سے خدمت لینے اور اسکو اجارہ پر دینے کا
اختیار ہے) ذرا آگے چل کر کتب اہلسنت سے نقل کیا جائیگا۔ کہ عطا بن رباح جو مشائخ عظام اور

کبار تابعین اور اپنے زمانے کے اجلہ فقہا سے اور رئیس الفقہائے اہلسنت ابوحنیفہ کے استادوں میں سے ہے۔ اور ابوحنیفہ نے اسکے حق میں فرمایا ہے ما رایت فی من لقیت افضل من عطا بن ریاح (جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے۔ ان میں عطا بن ریاح سے افضل کوئی شخص نہیں دیکھا) جواز تحلیل کا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزیں بطریق تحلیل لوگوں کو دیا کرتا تھا۔ نیز یہ بھی ذکر کیا جائیگا۔ کہ مالک بن انس عورت کی وطی فی الدبر کا قائل ہے۔ مولوی جامی بھی کتاب بہارستان میں اسکی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اشعار

گفت مملوکہ بمالک خویش کز قفائش گرفتہ راہ فساد
ترک ایں فعل کن کہ جائز نیست نزد دیں پروران شرع نہاد
گفت خائش کہ شیخ دیں مالک ہمچنیں عیش رخصتِ ما داد
گفت مسکیں ززیرِ او کہ خدات در زد و گیرِ مالک اندازاد

حاصل ترجمہ اشعار

ایک کنیز نے جس سے اس کا مالک وطی فی الدبر کر رہا تھا۔ اپنے مالک سے کہا کہ اس فعل کو ترک کر کیونکہ یہ فعل شریعت میں جائز نہیں۔ اس نے جوابدیا کہ دین کے سردار مالک نے ہمکو اس عیش پرستی کی اجازت دی ہے۔ اس غریب نے نیچے سے آواز دی۔ کہ خدا تجھکو مالک جہنم کی زد و گیر میں گرفتار کرے۔ بلکہ یافعی نے جو شافعیہ کے اعاظم علماء سے ہے۔ اپنی شرح کبیر میں عبدالحکیم شاگردِ شافعی سے نقل کیا ہے وان الشافعی قال لم یصح عن النبی صلعم فی تحریمہ ولا تحلیلہ شیٔ والقیاس انہ حلال (شافعی نے فرمایا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم سے اسکی تحریم میں نہ اسکی تحلیل میں کوئی روایت صحیح طور پر وارد نہیں ہوئی۔ اور قیاس یہ ہے۔ کہ وہ حلال ہے) اور مصنف نے جو اُم الولد کو حرم سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ حرم عرف میں عام ہے۔ خواہ وہ صاحب فرزند ہو۔ یا نہ ہو۔ اور اُم الولد اس حرم کو کہتے ہیں۔ جو اس شخص سے صاحب اولاد ہو۔

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص اپنے قرضدار کو دوسری شخص پر حوالہ کرے۔ اور وہ دوسرا شخص قبول نہ کرے۔ حوالہ لازم ہوجاتا ہے۔ نص علیہ ابوجعفر الطوسی اسمہ ابن النعمان (ابوجعفر طوسی نے جس کا نام ابن النعمان ہے۔ اس پر نص کیا ہے) اس حکم میں بہت ہی غرابت اور اعجوبہ پن ہے شریعت میں کسی جگہ

قول عطا بن ریاح

اشعار جامی در باب جواز وطی دبر نزد مالک

غلطی مصنف

مسئلہ حوالہ پر اعتراض

نہیں آیا۔ کہ کسی کا قرض دوسرے شخص پر لازم ہو جائے۔ بدون اسکے کہ وہ شخص خود پر اسکو لازم کری اگر اس مسئلہ پر عمل جاری ہو جائے۔ عجیب وغریب فساد پیدا ہو جائے۔ ہر فقیر وکنگال اپنی قرضداروں کو دریبہ اور اردوے معلے کے ساہوکاروں پر حوالہ کردے اور خود بری الذمہ ہو جائے۔ اور دریبہ اور اردو کے ساہوکاروں کا سارا مال مسجد جامع کی سیڑہیوں کے فقیروں کے حوالہ میں طوعاً وکرہاً برباد اور تباہ ہو جائے۔ ایک عجیب تماشا ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

علمائے امامیہ نے جو حکم کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی غرابت اور اعجوبہ پن نہیں ہے۔ اگر غرابت ہی۔ تو اس میں ہی۔ کہ فاضل مصنف باوجود اس فضل ودانش کے ادعا کے مشاغبہ میں فرط شغف وفریفتگی کے سبب قائل کے مدعا کو نہیں سمجھے۔ اور اسکے قول کو میزان غور وتامل میں نہیں تولتے۔ اور نقض وابرام میں مہاورت واستعجال فرماتے ہیں۔ اور جو تشنیع اپنے آپ پر عائد ہوتی ہی۔ اسکو امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں ان ھذا الشی عجاب اس مسئلہ کی توضیح اسطرح پر ہے کہ علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے۔ یا نہیں۔ شیخ طوسی ابن براج اور کچھ اور علماء عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے مذہب کے مطابق حوالہ کے معنی ہیں۔ مال کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے شخص کے ذمہ کی طرف منتقل کرنا جو اتناہی مشغول الذمہ ہو۔ اور کچھ علماء قائل ہیں۔ کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے اور اسکو ضمان کے مشابہ تر جانتے ہیں۔ جو علماء کہ اس قول کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک محتال علیہ کی رضا حوالہ میں قطعاً معتبر ہے۔ اور شرط ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ میں فرمایا ہے ولو جوزنا الحوالۃ علی البری اعتبر رضاہ قطعا (اور اگر ہم بری الذمہ شخص پر حوالہ کو جائز جانیں۔ تو اس صورت میں اس بری الذمہ شخص کی رضامندی قطعاً معتبر ہے) اور جو علماء کہ اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی محتال علیہ کی رضامندی مشہور قول ہے۔ بشرائع میں فرمایا ہے۔ الحوالۃ عقد شرع لتحویل المال من ذمۃ الی ذمۃ مشغولۃ بمثلہ وشرط فیہما رضی المحتال علیہ والمحال ویصح ان یحتیل علی من لیس علیہ دین لکن یکون ذلک بالضمان اشبہ (حوالہ ایک عقد شرعی ہے۔ تاکہ مال ایک شخص کے ذمے سے دوسری شخص کے ذمہ کی طرف تحویل وتبدیل ہو جائے۔ جو اتناہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اس میں محتال علیہ اور محال کی رضامندی شرط ہے۔ اور جس شخص کے ذمے کوئی قرض نہ ہو۔ اس پر بھی حوالہ کرنا صحیح ہے لیکن یہ ضمان سے زیادہ تر مشابہ ہوتا ہے) اور لمعہ میں فرمایا ہے کتاب الحوالۃ وھی التعہد بالمال من المشغول بمثلہ وشرط فیہما رضاء الثلثۃ (کتاب حوالہ۔ اور حوالہ مال کی ذمہ داری کا نام ہے۔

صفحہ ۳۰۰

تعویض مسئلہ

جواز عطا بن ریاح

کبار تابعین اور اپنے زمانے کے اجلۂ فقہا سے اور رئیس الفقہائے اہلسنت ابوحنیفہ کے استادوں میں سے ہے۔ اور ابوحنیفہ نے اسکے حق میں فرمایا ہے ما رایت فی من لقیت افضل من عطا بن ریاح (جن لوگوں سے میں نے ملاقات کی ہے۔ ان میں عطا بن ریاح سے افضل کوئی شخص نہیں دیکھا) جواز تحلیل کا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزیں بطریق تحلیل لوگوں کو دیا کرتا تھا۔ نیز یہ بھی ذکر کیا جائیگا۔ کہ مالک بن انس عورت کی وطی فی الدبر کا قائل ہے۔ مولوی جامی بھی کتاب بہارستان میں اسکی تصریح کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔

اشعار جامی درباب جواز وطی در برنزد مالک

اشعار

گفت مملوکہ بمالک خویش	کز قفائش گرفتہ راہ فساد
ترک ایں فعل کن کہ جائز نیست	نزد دیں پروران شرع نہاد
گفت خائش کہ شیخ دیں مالک	ہمچنیں عیش رخصتِ ما داد
گفت مسکیں ز زیر او کہ خدات	در زد و گیرِ مالک انداز اد

حاصل ترجمہ اشعار

ایک کنیز نے جس سے اس کا مالک وطی فی الدبر کر رہا تھا۔ اپنے مالک سے کہا کہ اس فعل کو ترک کر کیونکہ یہ فعل شریعت میں جائز نہیں۔ اس نے جواب دیا کہ دین کے سردار مالک نے ہمکو اس عیش پرستی کی اجازت دی ہے۔ اس غریب نے نیچے سے آواز دی۔ کہ خدا تجھکو مالک جہنم کی زد و گیر میں گرفتار کرے۔ بلکہ یافعی نے جو شافعیہ کے اعاظم علماء سے ہے۔ اپنی شرح کبیر میں عبدالحکیم شاگردِ شافعی سے نقل کیا ہے وان الشافعی قال لم یصح عن النبی صلعم فی تحریمہ ولا تحلیلہ شی والقیاس انہ حلال (شافعی نے فرمایا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم سے اسکی تحریم میں نہ اسکی تحلیل میں کوئی روایت صحیح طور پر وارد نہیں ہوئی۔ اور قیاس یہ ہے۔ کہ وہ حلال ہے) اور مصنف نے جو اُم الولد کو حرم سے تعبیر فرمایا ہے۔ وہ بھی غلط ہے۔ کیونکہ حرم عرف میں عام ہے۔ خواہ وہ صاحب فرزند ہو۔ یا نہ ہو۔ اور اُم الولد اس حرم کو کہتے ہیں۔ جو اس شخص سے صاحب اولاد ہو۔

غلطی مصنف

مسئلہ حوالہ پر اعتراض

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص اپنے قرضدار کو دوسری شخص پر حوالہ کرے۔ اور وہ دوسرا شخص قبول نہ کرے۔ حوالہ لازم ہو جاتا ہے۔ نص علیہ ابوجعفر الطوسی اسمہ ابن النعمان (ابوجعفر طوسی نے جس کا نام ابن النعمان ہے۔ اس پر نص کیا ہے) اس حکم میں بہت ہی غرابت اور اعجوبہ پن ہے شریعت میں کسی جگہ

نہیں آیا۔ کہ کسی کا قرض دوسرے شخص پر لازم ہو جائے۔ بدون اسکے کہ وہ شخص خود پر اسکو لازم کرے اگر اس مسئلہ پر عمل جاری ہو جائے۔ عجیب وغریب فساد پیدا ہو جائے۔ ہر فقیر و کنگال اپنے قرضداروں کو دریبہ اور اردوے معلے کے ساہوکاروں پر حوالہ کردے اور خود بری الذمہ ہو جائے۔ اور دریبہ اور اردو کے ساہوکاروں کا سارا مال مسجد جامع کی سیڑھیوں کے فقیروں کے حوالہ میں طوعاً وکرہاً برباد اور تباہ ہو جائے۔ ایک عجیب تماشا ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

علمائے امامیہ نے جو حکم کئے ہیں۔ ان میں کسی قسم کی غرابت اور اعجوبہ پن نہیں ہے۔ اگر غرابت ہے۔ تو اس میں ہے۔ کہ فاضل مصنف باوجود اس فضل و دانش کے ادعا کے مشاغبہ میں فرط شغف و فریفتگی کے سبب قائل کے مدعا کو نہیں سمجھے۔ اور اسکے قول کو میزان غور و تامل میں نہیں تولتے۔ اور نقض و ابرام میں مہاورت واستعجال فرماتے ہیں۔ اور جو تشنیع اپنے آپ پر عائد ہوتی ہے۔ اسکو امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں ان ھذا الشی عجاب اس مسئلہ کی توضیح اسطرح پر ہے کہ علمائے امامیہ میں اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے۔ یا نہیں۔ شیخ طوسی ابن براج اور کچھ اور علما رعدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے مذہب کے مطابق حوالہ کے معنی ہیں۔ مال کو ایک شخص کے ذمہ سے دوسرے شخص کے ذمہ کی طرف منتقل کرنا جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہو۔ اور کچھ علما رقائل ہیں۔ کہ بری الذمہ شخص پر حوالہ جائز ہے اور اسکو ضمان کے مشابہ تر جانتے ہیں۔ جو علمار کہ اس قول کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک محتال علیہ کی رضا حوالہ میں قطعاً معتبر ہے۔ اور شرط ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ میں فرمایا ہے ولو جوزنا الحوالۃ علے البری اعتبر رضاہ قطعاً (اور اگر ہم بری الذمہ شخص پر حوالہ کو جائز جانیں۔ تو اس صورت میں اس بری الذمہ شخص کی رضامندی قطعاً معتبر ہے) اور جو علمار کہ اسکے عدم جواز کے قائل ہیں۔ انکے نزدیک بھی محتال علیہ کی رضامندی مشہور قول ہے بشرآئع میں فرمایا ہے۔ الحوالۃ عقد شرع لتحویل المال من ذمۃ الی ذمۃ مشغولۃ بمثلہ و شرط فیہا رضے المحتال علیہ والمحال ویصح ان یحتیل علے من لیس علیہ دین لکن یکون ذلک بالضمان اشبہ (حوالہ ایک عقد شرعی ہے۔ تاکہ مال ایک شخص کے ذمے سے دوسری شخص کے ذمہ کی طرف تحویل و تبدیل ہو جائے۔ جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اس میں محتال علیہ اور محال کی رضامندی شرط ہے۔ اور جس شخص کے ذمے کوئی قرض نہ ہو۔ اس پر بھی حوالہ کرنا صحیح ہے لیکن یہ ضمان سے زیادہ تر مشابہ ہوتا ہے) اور لمعہ میں فرمایا ہے کتاب الحوالۃ وھی التعھد بالمال من المشغول بمثلہ و شرط فیہا رضاء الثلثۃ (کتاب حوالہ۔ اور حوالہ مال کی ذمہ داری کا نام ہے۔

صفحہ ۲۰۰

تحفۂ مسلم

جو اُس شخص کیطرف سے ہو۔ جو اتنا ہی مشغول الذمہ ہے۔ اور اسمیں تینوں شخصوں کی رضامندی شرط ہے) جامع عباسی میں فرماتے ہیں۔ "حوالہ ایک کے ذمہ سے دوسرے کے ذمہ کیطرف مال کا منتقل کرنا ہے۔ اور اسکی شرطیں چھ ہیں۔ سوم اس شخص کی رضا جو حوالہ کرتا ہے۔ اور اس شخص کی رضا جسکو حوالے کرتا ہے۔ اور اُس شخص کی رضا جس پر حوالہ کیا ہو" اور جو علماء کہ بری الذمہ پر حوالہ کرنیکو ناجائز جانتے ہیں۔ اگر ان میں سے کوئی شخص اس امر کا قائل ہو جائے۔ کہ محتال علیہ کی رضا اس میں شرط نہیں ہے۔ تو کیا مضائقہ ہے۔ اور محال کو اسکے اوپر حوالہ کیا ہے۔ تو چار وناچار حوالہ اُس پر لازم ہے۔ خواہ طیب خاطر اور رضامندی سے دے یا جبراً قہراً نارضامندی سے۔

اور اس حکم میں بالکل کسی قسم کی غرابت نہیں ہے۔ بلکہ اس بنا پر اس کیخلاف کرنیمیں اور محتال علیہ کی رضامندی کو شرط قرار دینے میں غرابت ہے کسی جگہ شریعت میں نہیں آیا کہ مشغول الذمہ شخص اس مال کے ادا کرنیمیں جو اُسکے ذمہ ہے تعلل اور حیلے بہانے کرے۔ اگر اس مسئلہ پر یعنی مشغول الذمہ محتال علیہ کی رضامندی کو شرط مقرر کرنے پر عمل جاری ہو جائے۔ تو ایک عجیب فساد پیدا ہو جائیگا۔ سرکار ہائے عمدہ کے خزینہ دار مثلاً سرکار والا اور سرکار ہائے امرائے عظام جو اپنے آقاؤں اور خداوندان نعمت کے مشغول الذمہ ہوتے ہیں یومیہ واروں۔ ملازموں اور کارخانوں کی براتیں اُن پر حوالہ ہوتی ہیں۔ محتال علیہ کی رضامندی کی شرط کا بہانہ کرکے مسترد کر دیں اور کسی کو کچھ بھی نہ دیں۔ اس صورت میں سلطنت اور دولت امراء و خواقین کے کاروبار میں پورا پورا خلل پڑ جائیگا۔ نیز قلیل البضاعت لوگ اور اسی طرح فقراء و مساکین اکثر اوقات جو کچھ انکو ہاتھ لگتا ہے بطور امانت یا قرض کے طور پر ساہوکاروں کے سپرد کر دیتے ہیں تاکہ ضرورت کے وقت کام آئے جب یہ فقراء و مساکین اور قلیل البضاعت لوگ غلہ کپڑا اور دیگر ضروریات دوسرے لوگوں سے خریدیں۔ اور انکی قیمت کو دربیہ اور اردوے معلّے کے ساہوکاروں پر حوالہ کریں جو ان کے مشغول الذمہ ہیں۔ اور بہانہ جو ساہوکار محتال علیہ کی رضامندی کی شرط کے سبب سے اس روپے کو ادا نہ کریں۔ تو اس صورت میں ان لوگوں کے کاروبار میں بہت بڑا خلل واقع ہوگا۔ اور قلیل البضاعت غریبوں اور فقراء و مساکین اور مسجد جامع کی سیڑھیوں کے فقیروں کا مال جو انھوں نے کوڑی کوڑی اور پیسہ پیسہ کرکے ساہوکاروں کے پاس جمع کیا تھا سب کا سب دربیہ اور اردوے معلّے کے ساہوکار برباد و تباہ کر ڈالیں۔ اور کسی کو ایک کوڑی بھی نہ دیں۔ اور کم سرمایہ غریبوں مفلسوں کا مال طوعاً و کرہاً سب برباد ہو جائے۔ یہ عجب تماشا ہے۔

الغرض مصنف نے جو اعتراض کیا ہے۔ اور وہ علمائے امامیہ پر افترا بندی اور غلط فہمی کے خبط

صفحہ ۲۰۲

سے پیدا ہوا ہے۔ بالکل بیجا اور نامناسب ہے۔ کیونکہ دربیہ اور اردوئے معلےٰ کے ساہوکار اگر مسجد جامع کی سیڑھیوں کے فقراد مساکین کے مشغول الذمہ نہ ہوں۔ تو علمار امامیہ کے مذہب کے موافق فقیروں اور محتاجوں کا حوالہ انپر جائز نہیں ہے۔ اور اگر اسکو جائز قرار دیا جائے۔ تو اس صورت میں بھی محتال علیہ یعنی ساہوکاروں کی رضامندی قطعاً شرط ہے۔ اور اگر وہ فقیروں کے مشغول الذمہ ہوں۔ تو اس صورت میں بھی اکثر علمائے امامیہ کے نزدیک محتال علیہ کی رضامندی جو اس مثال میں ساہوکار ہیں شرط ہے۔ اور اس فرقہ دوم کے بعض علماء کے اقوال کیموافق بھی جو محتال علیہ مشغول الذمہ کی رضامندی کو شرط نہیں جانتے کسی قسم کی قباحت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ جب ساہوکار فقیروں محتاجوں کے مشغول الذمہ ہیں۔ تو اس صورت میں ان کا تعلل اور بہانہ جوئی کہ شوم طبعی اور شرط کے بہانہ سے فقرا کے مال کو تلف کرنے پر کمربستہ ہوکر ان غریبوں کے کاروبار میں خلل انداز ہوتے ہیں۔ عرف شرع کی رُو سے کچھ بھی کارآمد نہیں ہے۔ اور عجیب تر بات یہ ہے۔ کہ شافعی اور احمد کے نزدیک محتال علیہ کی رضامندی مطلقاً معتبر نہیں ہے۔ اور مالک کے نزدیک اس صورت میں محتال علیہ کی رضامندی شرط نہیں۔ جبکہ محتال علیہ دشمن نہ ہو۔ کتاب متفق و مفترق موصوم بہ افصاح میں فرماتے ہیں۔ واختلفوا فی رضاء المحتال علیہ ھل یعتبر فقال ابوحنیفۃ یعتبر رضاہ و قال مالک ان کان عدوا اعتبر رضاہ والا لم یعتبر و قال الشافعی و احمد لا یعتبر علی الاطلاق انتھی کلامہ (اس باب میں آئمہ کا اختلاف ہے۔ کہ محتال علیہ کی رضا معتبر ہے۔ یا نہیں۔ ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ اسکی رضا معتبر ہے۔ اور مالک کا قول ہے۔ کہ اگر وہ دشمن ہے۔ تو اسکی رضامندی معتبر ہے۔ ورنہ معتبر نہیں۔ اور شافعی اور احمد کا قول ہے۔ کہ مطلقاً معتبر نہیں ہے) اور اس قول کا مطلق واقع ہونا اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ شافعی اور احمد کے نزدیک مطلقاً اور مالک کے نزدیک دو صورتوں میں سے ایک صورت میں محتال علیہ کی رضامندی مطلقاً شرط نہیں ہے۔ خواہ محتال علیہ مشغول الذمہ ہو۔ یا نہ ہو۔ پس اس مسئلہ میں اعتراض اور تشنیع کے مستحق و سزاوار شافعی۔ احمد اور مالک ہیں۔ نہ کہ امامیہ۔ کیونکہ ان پر تشنیع کرنا بالکل بیجا اور بیوجہ ہے۔ جیسا کہ ہمارے بیان مذکورہ بالا سے معلوم ہوا۔ تعجب ہے۔ کہ فاضل ناصب ورجر مشاغب پردہ حیا و شرم کو چہرۂ انور سے اٹھا کر جو تشنیع کہ اس قول کے قائلین کیلئے سزاوار تھی۔ بلاقصور امامیہ کے حوالہ کرتے ہیں۔ جو اس قول کے قائل ہی نہیں ہیں کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے اذا لم تستحی فاصنع ما شئت جب حیا جاتی رہے۔ تو جو تیرا جی چاہے کر۔ الحاصل کہ اس مسئلے کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے موضوع و مقصود ہے۔ وارد کرنا محض لغو اور بالکل عبث اور خطائے فاحش ہے۔ فلا تکن من الخاطئین

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک شخص کسی کے مال کو غصب کرے۔ اور اس

مسئلہ امانت مال غصب پر اعتراض

کو کسی دوسرے شخص کے پاس امانت رکھے۔ اس امانتدار پر واجب ہے۔ کہ موقع یعنی امانت رکھنے والے شخص کی موت کے بعد اس امانت سے انکار کر دے۔ حالانکہ خدا تعالٰے نے انکار میں کس قدر سختی فرمائی ہے۔ اور اگر یہ امانت رکھنے والا غاصب ہے۔ تو غصب کا گناہ اسکے ذمہ ہے۔ اسکو انکار کرنا کیونکر جائز ہے۔ اور جھوٹ بولنا۔ اور جھوٹی قسم کھانا کیونکر روا ہو سکتا ہے۔ نیز یہ بھی کہتے ہیں۔ کہ اگر اس غصبی چیز کا مالک پیدا نہ ہو تو ایک سال تلاش کرنے کے بعد اس غصبی شے کو فقیروں پر تصدق کر دے۔ حالانکہ مال غیر سے خیرات کرنا مالک کی اجازت کے بغیر شرع میں جائز نہیں ہے۔ قولہ تعالٰے ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا وقال النبی صلعم ادالامانۃ الی من ایتمنک ولا تخن من خانک وھو خبر صحیح نص علیہ ابن المطھر الحلی انتہی کلامہ (خدا تم کو حکم دیتا ہے۔ کہ امانتیں انکے مالکوں کو ادا کرو۔ اور آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ امانت اس شخص کو ادا کر دے جس نے وہ تیرے پاس امانت رکھی ہو۔ اور جس نے تیری خیانت کی ہو اسکی خیانت نہ کر اور یہ حدیث صحیح ہے۔ ابن مطہر حلی نے اس پر نص کیا ہے)

احکام امانت

جواب باصواب

امانت کا واپس دینا امامیہ کے نزدیک واجب فوری ہے۔ اگرچہ مُودِع امانت والا کافر اور مجوسی ہی کیوں نہ ہو۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ ویجب اعادۃ الودیعۃ علی المودع مع المطالبۃ ولو کان کافرا (امین پر واجب ہے۔ کہ امانت امانت کے مالک کو واپس کر دے جبکہ وہ طلب کرے۔ اگرچہ وہ کافر ہو) شیخ زین الدین شہید ثانی طاب ثراہ اسکی شرح میں فرماتے ہیں یشتمل اطلاقہ الکافر الحربی وغیرہ من انواع الکفار ممن یجوز اخذ مالہ فان تودیعہ مستثناۃ من ذلک بموجب الامانۃ قال اللہ تعالٰے ان اللہ یأمرکم ان تؤدوا الامانات الی اھلھا ولروایۃ الفضیل عن الرضاؑ قال سألتہ عن رجل استودع رجلا من موالیک مالا لہ قیمۃ والرجل الذی علیہ المال رجل من العرب یقدران لایعطیہ شیئاً والمودع رجل خارجی شیطان فلم ادع شیئاً فقال قل لہ یرد علیہ فانہ ائتمنہ علیہ بامانۃ اللہ (لفظ کافر کا مطلق آنا اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اسمیں کافر حربی وغیرہ سب قسم کے کافر شامل ہیں جن کا مال لینا جائز ہے پس اس کا امانت کے طور پر مال کو سپرد کرنا اس حکم سے مستثنٰی ہے۔ اللہ تعالٰے فرماتا ہے۔ تم امانات کو ان کے مالکوں کے حوالے کردو۔ اور اس وجہ سے کہ فضیل نے امام رضا علیہ السّلام سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے حضرتؑ سے ایک شخص کے بارے میں سوال کیا۔ کہ اسنے آپ کے دوستوں میں سے ایک شخص کے پاس کچھ قیمت دار مال امانت رکھا۔ اور امانت دار شخص ایک عرب ہے۔ جو اتنا مقدور رکھتا ہے۔ کہ امانت والے کو کچھ بھی واپس نہ دے۔ اور امانت والا شخص خارجی شیطان ہے۔ بس میں نے اسکی مذمت میں کوئی دقیقہ باقی نہ چھوڑا حضرتؑ

واپسی امانت کا حکم عام ہے

نے فرمایا اس سے کہدو۔ کہ اسکی امانت کو واپس کردے کیونکہ اُس نے اس شخص کو اس چیز پر امانت الہٰی کیساتھ امین بنایا ہے) شرح لمعہ میں فرمایا ہے ویجب عادۃ الودیعۃ علی المودع مع المطالبۃ فی اول وقت الامکان بمعنی رفع یدہ عنھا والتخلیۃ بین المالک وبینھا فلو کانت فی صندوق مقفل ففتحہ علیہ او بیت محرز فکذلک لا ینقلھا الی المالک زیادۃ علیھا علی ذلک والعذر الشرعی کاکمال الصلوٰۃ و ان کانت نفلاً علی الاقوی مالم یتضرر المالک بالتاخیر والعادی کانتظار انقطاع المطر ونحوہ وان کان المودع کافراً مباح المال کالحربی للامر باداء الامانۃ الی اھلھا من غیر قید (اور امانت کا صاحب امانت کو واپس کرنا واجب ہے۔ جونہی کہ وہ طلب کرے۔ جتنی جلدی ممکن ہو۔ یعنی مطالبہ کرتے ہی اپنا ہاتھ اسپر سے اُٹھالے۔ اور اسکو مالک کے حوالے کردے۔ اگر کسی مقفل صندوق میں ہو۔ تو اسکو کھول ڈالے اور اگر کسی بند اور محفوظ مکان میں ہو۔ تو بھی اسی طرح کھول کر نکالدے۔ اسکو مالک کے حوالے کر نہیں اس سے زیادہ دیر نہ لگائے۔ اور عذر شرعی جیسے نماز کو کامل کرنا ہے۔ خواہ نافلہ ہی ہو علے الاقوے جب تک کہ مالک کو اس تاخیر سے ضرر نہو۔ اور عذر عادی جیسے بارش وغیرہ کے بند ہو جانے کا انتظار ہے۔ اگرچہ صاحب امانت کافر ہو جس کا مال مباح ہو۔ مثلاً کافر حربی۔ اسلیئے کہ امانت کو اسکے مالک کیطرف ادا کرنے کا حکم دیا گیا ہے۔ اور اس حکم میں کسی قسم کی قید اور شرط نہیں ہے۔ بلکہ حکم مطلق ہے) اور روایت فضیل کے بیان کرنیکے بعد فرماتے ہیں۔ عن الصادقؑ ادوا الامانات الی اھلھا وان کانوا مجوسیاً (صادق علیہ السلام سے مروی ہے کہ فرمایا امانتوں کو اُنکے مالکوں کو واپس دیدو۔ اگرچہ وہ مجوسی ہوں) چونکہ مال کی حفاظت میں ذریعہ اور وسیلہ بننا شریعت کے اعلیٰ مقاصد سے ہے۔ اور تمام مسلمین اور مومنین گویا نفس واحدہ کی مانند ہیں۔ اور ایسے امور میں سعی کرنا جو ایکدوسرے کے مال کی حفاظت کا باعث اور ضائع اور تلف ہونیسے مال کے تحفظ و نگہبانی کا وسیلہ اور ذریعہ ہو۔ اور برادران ایمانی کی امداد و اعانت بموجب مضمون المومن للمومن کالبنیان یشد بعضہ بعضاً وان اللہ تعالےٰ فی عون العبد مادام العبد فی عون اخیہ (مومن مومن کیلئے دیوار کی مانند ہے۔ کہ اسکا ایک حصہ دوسرے حصہ کو مضبوط اور تھامے رکھتا ہے۔ اور اللہ تعالیٰ اپنے بندے کی مدد کرتا ہے۔ جب تک کہ وہ اپنے بھائی کا مددگار رہتا ہے) تمدن میں حتمی اور لابدی ہے اور لبوں عالم اور مہمات دنیوی کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ اور غاصبوں۔ چوروں۔ اور رہزنوں وغیرہ کی جو لوگوں کا مال غصب اور ظلم سے لیجاتے ہیں۔ مدد اور معاونت کرنا اور ان کا امانت دار بننا حرام ہے۔ خدا تعالےٰ فرماتا ہے تعاونوا علے البر والتقوےٰ ولا تعاونوا علے الاثم والعدوان (تم نیکی اور پرہیزگاری پر معاونت و مددگاری کرو اور گناہ اور عدوان پر اعانت اور امداد مت کرو) اسلیئے امامیہ اس قول کے قائل ہوئے ہیں کہ اگر مودع

یعنی صاحب امانت اس امانت کا غاصب ہے۔ تو بشرط استطاعت اور حتی الامکان غاصب کو اس امانت سے منع کرنا اور روکنا لازم ہی۔ اور اگر غاصب مرجائے۔ اور اسکے وارث اُس چیز کو طلب کریں۔ تو اس شخص پر اُسکا انکار واجب ہے۔ اور اگر اُسکا اصل مالک معلوم ہوجائے۔ تو اُس چیز کو اسکے سپرد کردے۔ اور اگر مالک کا علم نہ رکھتا ہو تو ایک سال تک اس مال کی تعریف کرے۔ پھر اسکے بعد اُس چیز کا مالک کیطرف سے تصدق کرنا جائز ہے اور اگر مالک ثانی الحال (تصدیق کرنیکے بعد) اس پر راضی نہ ہو۔ تو تصدق کرنے والا ضامن ہی۔ کیونکہ جب یہ علم ہو۔ کہ یہ امانت رکھی ہوئی چیز غصبی ہی۔ پھر اس صورت میں اُسکو صاحب امانت یعنی اس غاصب کے سپرد کرنیمیں مال غیر پر غاصب کو قابض کرنا اور اثم وعدوان پر معاونت کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر غاصب نے غصبی چیز کو اپنے مال کیساتھ شامل کرکے اُس شخص کے حوالے کیا ہو۔ تو اگر امانت دار مال مغصوب کو مال غاصب سے جدا کرسکے۔ تو غاصب کا مال غاصب کے حوالے کرے۔ اور مال مغصوب اسکو ندے۔ اور اگر تمیز ممکن نہ ہو۔ تو علما کی ایک جماعت کے نزدیک سارا مال غاصب ہی کو واپس کرنا واجب ہے۔ اور بعض علما اسوجہ سے کہ اس صورت میں بھی غاصب کو غیر کے مال پر قبضہ دلانا لازم آتا ہے۔ اس امر کے قائل ہوئے ہیں۔ کہ ایسی حالت میں اس مال کو حاکم شرع کیطرف رد کرنا واجب ہے۔ اور یہ قول اقوے ہی۔ امامیہ کے نزدیک اس مسئلہ کی تقریر یہ ہی۔ صاحبان انصاف پر اس بیان سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے۔ کہ اس بات میں کسی قسم کی شناعت اور قباحت لازم نہیں آتی۔ بلکہ شناعت اور قباحت اسکے برعکس عمل کرنیمیں لازم آتی ہی۔ کیونکہ اگر غاصبوں چوروں اور رہزنوں کی امانتداری کو جائز رکھا جائے۔ اور انکی امانات کی واپسی کے وجوب کے قائل ہوں۔ تو نظام عالم میں پورا پورا خلل واقع ہوجائے۔ اور جب حکام عادل چوروں اور ڈاکوؤں اور اور قسم کے ظالموں پر غالب ہوں۔ تو وہ نابکار مغصوبہ مالوں کو لوگوں کے پاس امانت رکھکر کسی طرف کو فرار کرجائیں۔ اور جب کچھ مدت کے بعد حکام کیطرف سے اطمینان حاصل ہوجائے۔ تو واپس آکر مسروقہ اور مغصوبہ مالوں پر قابض ہوجائیں۔ اور ایسے موقعوں پر ایسا ہی عمل درآمد کرتے رہیں۔ تو ظالموں چوروں اور ڈاکوؤں کی زجر و تادیب و سیاست کا فائدہ بالکل مفقود اور کالعدم ہوکر انتظام عالم میں پوری پوری خرابی واقع ہوجائے۔ المختصر یہ حکم آیات قرآنی اور اُن احادیث سے استنباط کیا گیا ہے۔ جو بطرق خاصہ و عامہ نیکی کرنیکے بارے میں اور بر و تقوے پر معاونت کرنے اور اثم وعدوان پر معاونت و اعانت نہ کرنیکے باب میں وارد ہوئی ہیں لیکن آیات۔ خدا فرماتا ہے ولیکن منکم امۃ یدعون الی الخیر ویأمرون بالمعروف وینہون عن المنکر اولئک ہم المفلحون (اور ضروری ہے۔ کہ تم میں سے ایک گروہ ایسا ہو۔ جو نیکی کیطرف دعوت کریں اور نیکی کرنے کا

حکم دیں۔ اور برائیوں سے منع کریں۔ یہی لوگ فلاح و رستگار پانیوالے ہیں) اور فرماتا ہے کنتم خیر امۃ
اخرجت للناس تأمرون بالمعروف وینھون عن المنکر (تم بہترین اُمت ہو۔ جو لوگوں کیلیئے نکالی گئی
ہے۔ وہ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ اور برائی سے منع کرتے ہیں۔) نیز ارشاد فرماتا ہے خذ العفو وامر بالمعروف و
اعرض عن الجاھلین (زائد مال لے۔ اور نیکی کا حکم دے۔ اور جاہلوں سے روگردانی کر) اور خدا فرماتا
ہے المومنون والمومنات بعضھم اولیاء بعض یأمرون بالمعروف وینھون عن المنکر (مومن
مرد اور مومنہ عورتیں باہم ایکدوسرے کی دوست اور ولی ہیں۔ وہ نیکی کا حکم دیتے ہیں۔ اور بدی سے منع
کرتے ہیں) اور خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ لعن الذین کفروا من بنی اسرائیل علی لسان داؤد وعیسیٰ
بن مریم ذلک بما عصوا وکانوا یعتدون وکانوا لا یتناھون عن المنکر فعلوہ لبئس ما کانوا یفعلون
(بنی اسرائیل میں سے جو لوگ کافر ہوئے۔ انکو داؤد اور عیسیٰ بن مریم کی زبان پر لعنت کیگئی ہے۔ اسلیئے
کہ انھوں نے نافرمانی کی۔ اور حد سے تجاوز کرتے تھے۔ اور جو برائیاں انھوں نے کیں۔ ان سے باز نہ رہتے
تھے۔ وہ بیشک بہت برا کام کرتے تھے) نیز حق سبحانہ وتعالیٰ ارشاد فرماتا ہے فانجینا الذین ینھون عن
السوء واخذنا الذین ظلموا بعذاب بئیس بما کانوا یفسقون (پس ہم نے نجات دی ان لوگوں کو جو
بدی سے منع کرتے تھے۔ اور ظلم کرنیوالوں کو ان کے فسق اور بدکاریوں کے سبب سخت عذاب میں گرفتار
کیا) اور احادیث۔ پس عامہ کے طریقوں سے اسقدر بکثرت ہیں۔ کہ یہاں ان سب کی گنجایش ممکن نہیں
اسلیئے یہاں چند احادیث کے ذکر پر اکتفا کیجاتی ہے منجملہ ان کے مسلم نے اپنی صحیح میں ابو سعید خدری رضی
اللہ عنہ سے روایت کی ہے قال سمعت رسول اللہ صلعم یقول من رأی منکم منکرا فلیغیرہ بیدہ فان لم
یستطع فبلسانہ وان لم یستطع فبقلبہ وذلک اضعف الایمان (راوی کہتا ہے۔ میں نے سنا کہ
رسول خدا صلعم فرماتے تھے۔ تم میں سے جو کوئی کسی برائی کو دیکھے۔ اسکو لازم ہے کہ وہ اسکو ہاتھ سے روکے
اگر یہ نہ ہو سکے۔ تو اپنی زبان سے منع کرے اور اگر یہ نہ کر سکے۔ تو قلب سے منع کرے۔ اور یہ شخص سب سے
بڑھکر ضعیف الایمان ہے) اور بخاری نے اپنی صحیح میں نعمان بن بشیر سے اور اُسنے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
سے روایت کی ہے۔ قال المثل القائم فی حدود اللہ والواقع فیھا کمثل قوم استھموا علی سفینۃ فصار
بعضھم اعلاھا وبعضھم اسفلھا فکان الذین فی اسفلھا اذا استقوا من الماء مروا علی فوقھم فقالوا
لو انا خرقنا فی نصیبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا فان ترکوھم وما ارادوا ھلکوا جمیعا وان اخذوا علی ایدیھم
نجوا ونجوا جمیعا (فرمایا۔ جو شخص حدود الٰہی میں قائم ہے۔ اور اسکے اندر واقع ہے۔ اسکی مثال ان لوگوں کی
سی ہے جو ایک کشتی میں گھسے ہوئے ہیں۔ کچھ اوپر ہیں کچھ نیچے۔ پس جب نیچے والے پانی لینا چاہتے ہیں تو ان

کے اوپر سے گزرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ کاش ہم کشتی کے تختے میں چھید کردیں۔ اور یہ ہمارے اوپر سے نہ
گزریں پس اگر وہ ان کو ایسا کرنے دیں۔ توسب کے سب ہلاک ہوجائیں۔ اور اگر ان کو روکدیں۔ توسب کے
سب نجات پاجائیں۔ نیز مسلم نے جابر سے روایت کی ہے قال اقتتل غلامان غلام من المہاجرین
وغلام من الانصار فنادی المہاجر یا للمہاجرین ونادی الانصاری یا للانصار فخرج رسول اللہ فقال
ماھذا دعوی الجاھلیۃ قالوا لا یا رسول اللہ الا ان غلامین اقتتلا فکسع احدھما الآخر فقال
لا باس ولینصر الرجل اخاہ ظالما او مظلوما ان کان ظالما فلینھہ فانہ لہ نصر وان کان مظلوما فلینصرہ
(کہ دولڑکے آپس میں لڑپڑے۔ ایک لڑکا مہاجرین کا تھا۔ اور ایک انصار کا۔ پس مہاجر نے مہاجرین کو
پکارا۔ اور انصاری نے انصار کو آواز دی۔ یہ سنکر رسولخدا صلعم باہر تشریف لائے۔ اور فرمایا۔ یہ کیا اہل
جاہلیت کا سا جھگڑا ہے۔ انھوں نے عرض کی۔ یارسول اللہ کچھ نہیں۔ صرف اتنا ہی ہے۔ کہ دولڑکوں نے
باہم لڑائی کی۔ اور ایک نے دوسرے کو مارا۔ فرمایا۔ کوئی ڈر نہیں۔ اور مرد کو چاہیئے کہ اپنے بھائی کی مدد کرے
ظالم ہو یا مظلوم۔ اگر ظالم ہے تو اسکو روکنا اور منع کرنا چاہیئے۔ کیونکہ یہی اسکی مدد ہے۔ اور اگر مظلوم ہے۔
تو اسکی نصرت کرنی لازم ہے) اور ترمذی نے حذیفہ رضی اللہ عنہ سے اور اس نے حضرت پیغمبر صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم سے روایت کی ہے قال والذی نفسی بیدہ لتامرون بالمعروف ولتنھون عن المنکر
اولیوشکن اللہ یبعث علیکم عقابا ثم یدعونہ فلا یستجاب بکم (فرمایا۔ قسم ہے مجھکو اس ذات
کی جس کے قبضہ قدرت میں میری جان ہے۔ تم کو لازم ہے۔ کہ نیکی کا امر کرو۔ اور برائی سے منع کرو۔ نہیں
تو عنقریب خدا تم پر عذاب نازل کریگا۔ پھر تم اس سے دعا کروگے۔ اور وہ تمھاری دعا کو قبول نہ کرے گا)
نیز ترمذی نے روایت کی ہے قال رسول اللہ لما وقعت بنو اسرائیل فی المعاصی فنھتھم علماؤھم
فلم ینتھوا فجالسوھم فی مجالسھم واکلوھم وشاربوھم فضرب اللہ قلوب بعضھم ببعض ولعنھم
علی لسان داؤد وعیسی بن مریم وذلک بما عصوا وکانوا یعتدون فجلس رسول اللہ صلعم وکان متکئا
فقال والذی نفسی بیدہ لتناظرنھم علی الحق اطراء ولتقصونہ (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ جب
بنی اسرائیل گناہوں میں مبتلا ہوئے۔ تو ان کے علما نے انکو منع کیا۔ پر وہ منع نہ ہوئے۔ پس وہ بھی
انکی مجالس میں شریک ہوتے۔ اور انکے ساتھ ملکر کھایا اور پیا۔ پس اللہ تعالی نے انکے دلوں کو یکساں لوث
برابر کردیا۔ اور انکو داؤد اور عیسی بن مریم کی زبان پر لعنت فرمائی۔ یہ انکے عصیان وسرکشی اور حد سے
گزرجانیکے سبب انکو سزا دیگئی۔ پھر رسولخدا صلعم تکیہ کو چھوڑکر سیدھے ہو بیٹھے اور فرمایا۔ مجھکو قسم ہے
اس ذات کی جسکے قبضۂ قدرت میں میری جان ہے۔ تم بھی ان سے حق کیخلاف مقابلہ میں مبالغہ کروگے

صفحہ ۲۰۵

اور کوتاہی کروگے۔ نیز ابوداؤد نے ابن مسعودؓ سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہ صلعم ان
اول ما دخل النقص علی بنی اسرائیل انہ کان الرجل یلقی الرجل فیقول یا ھذا اتق اللہ ودع ما تصنع
فانہ لا یحل لک ثم یلقاہ من الغد وھو علی حالہ فلا یمنعہ ذلک ان یکون اکیلہ وشریبہ وقعیدہ
فلما فعلوا ذلک ضرب اللہ قلوب بعضھم ببعض بما عصوا وکانوا یعتدون کانوا لا یتناھون عن المنکر فعلوہ
لبئس ما کانوا یفعلون ترى کثیرا منھم یتولون الذین کفروا لبئس ما قدمت لھم انفسھم الی قولہ
فاسقون ثم قال کلا واللہ لتامرون بالمعروف ولتنھون عن المنکر ولتاخذن علی ید الظالم ولتاطرنہ
علی الحق اطراء ولتقصرنہ علی الحق قصرا او لیضربن اللہ لقلوب بعضھم علی بعض ثم لیلعنکم کما
لعنھم (کہ رسولخدا صلعم نے فرمایا کہ اول ہی اول جب بنی اسرائیل پر نقص اور خرابی وارد ہوئی تو یہ حال
تھا کہ جب ایک شخص دوسرے سے ملتا تو کہتا یہ کیا ہے۔ خدا سے ڈر۔ اور یہ کام جو تو کام کرتا ہے اسکو ترک
کردے۔ کیونکہ یہ تیرے لئے حلال نہیں ہے۔ پھر جو اگلے روز وہ اس شخص سے ملاقات کرتا تھا۔ تو بالکل
اسی کی مانند ہوتا تھا۔ اور اسکو منع نہ کرتا تھا۔ اسکا سبب یہ تھا کہ وہ اسکا ہم نوالہ ہم پیالہ اور ہم نشین
ہو جاتا تھا۔ پس جب انھوں نے ایسا عمل کیا۔ تو اللہ تعالیٰ انکی عصیان وبدی اور سرکشی وطغیانی کی وجہ
سے انکے دلوں کو انکے ہمرنگ اور یکساں کردیا وہ آپس میں افعال منکرہ سے ایکدوسرے کو منع نکرتے
تھے۔ اگر تو ان میں سے اکثر کو دیکھے۔ تو انکو کافروں کے دوست پائیگا۔ بہت برا ہے۔ جو انکے نفسوں
نے انکے لئے آگے بھیجا ہے۔ اس آیت کو فاسقون تک تلاوت فرمایا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا۔ ہرگز
نہیں۔ خدا کی قسم۔ تم امر بالمعروف اور نہی عن المنکر کو ضرور عمل میں لاؤگے۔ اور ظالم کا ہاتھ روکوگے۔ اور
حق پر اس کے ساتھ نہایت زور سے مناظرہ کروگے۔ اور حق پر خوب کوتاہی کروگے۔ اور خدا تمھارے
دلوں کو ایک جیسا اور ہمرنگ کردیگا۔ پھر تم کو لعنت کریگا۔ جسطرح انپر لعنت کی ہے) اور ابوداؤد
نسائی اور ترمذی نے اسانید صحیحہ کیساتھ ابوبکر صدیق سے روایت کی ہے قال یا ایھا الناس انکم
تقرؤن ھذہ الآیۃ یا ایھا الذین آمنوا علیکم انفسکم لا یضرکم من ضل اذا اھتدیتم فانی
سمعت رسول اللہ صلعم یقول ان الناس اذا رأوا الظالم فلم یاخذوا علی یدیہ اوشک ان
یعمھم اللہ بعقاب منہ (فرمایا۔ اے لوگو تم اس آیت کو پڑہتے ہو "اے ایمان والو! تمپر اپنے نفسونکی
حفاظت لازم ہے۔ جب تم ہدایت یافتہ ہوگئے۔ تو گمراہ شخص تم کو ضرر نہیں پہنچاتا" میں نے سنا ہے۔ کہ
رسولخدا صلعم فرماتے تھے۔ کہ لوگ جب ظالم کو دیکھتے ہیں۔ تو اسکے ہاتھوں کو نہیں روکتے عنقریب اللہ
تعالیٰ اپنا عذاب انکے لئے عام کریگا) اور نووی کی کتاب ریاض السالکین کے حاشیہ میں مرقوم ہے

وھو فرض کفایۃ ان علم بہ اکثر من واحد والا ففرض عینی والتغییر بالید کتکسر اوانی الخمر وآلات اللھو فان لم یستطع التغییر بیدہ بان خشی لحاق ضرر ببدنہ او اخذ مال لا بمجرد ھیبتہ فبلسانہ ای بقولہ المرتجی لنفسہ من صیاح واستغاثۃ وامر من یفعل ذلک وتوبیخ وتذکیر باللہ والیم عقاب مع لین واغلاظ ان کان ینفع ولا فرق فی وجوب الانکار بین ان یکون الآمر ممتثلاً ما امر بہ ومجتنباً ما نھی عنہ ام لا وبین ان یکون کلامہ مؤثرا ام لا وظاہر کلام المصنف الاجماع علی ذلک فقول البعض سقوط الوجوب عند العلم بعدم التاثیر اخذا من احادیث یصرح بذلک لیس فی محلہ ولا بین کون الامر والیا او غیرہ اجماعاً اخذ العموم من الشامل لذلک جمیعہ نعم ان خشی من ترک استیذان بالامام مفسدۃ راجحۃ او مساویۃ من انحرافہ علیہ لم یبعد وجوب استیذانہ حینئذ ویشترط لجواز الانکار ان لا یودی الی شھر سلاح فان ادی ذلک فلا یکون للعامۃ بل یربط بالسلطان وشرط وجوبہ تارۃ وجوازہ اخری ان لا یخاف علی نفس ونحو عضو ومال لہ او لغیرہ وان قل مفسدۃ المنکر الواقع انتھی۔ یعنی امر منکر کا انکار فرض کفائی ہے۔ اگر ایک سے زیادہ شخص اس کا علم رکھتے ہوں۔ اور اگر ایک کے سوا اور کسی کو اس کا علم نہو۔ تو فرض عینی ہے اور ہاتھ سے متغیر کرنا مثلاً ظروف شراب و آلات لہو کا توڑنا ہے۔ پس اگر ہاتھ سے متغیر کرنیکی استطاعت نہ رکھتا ہو اسلئے کہ بدن یا اسکے مال کو ضرر پہنچنے کا خوف ہی۔ نہ کہ صرف اسکی ہیبت ہی۔ پس اسکا متغیرا کرنا زبان کیساتھ فرض ہے۔ اسطرح پر کہ زور سے چیخ پکار کرے اور داد خواہی اور فریاد کرے۔ اور اور دوسرے شخص کو اسکے کرنیکا حکم دے۔ اور اسکو ملامت اور سرزنش کرے۔ اور اسکو خدا کی یاد دلائے اور نرمی یا سختی سے جہنم کا عذاب دردناک یاد دلائے۔ اگر اس سے کچھ نفع متصور ہو۔ آمر یعنی امر کرنیوالا شخص خود ان اوامر پر عامل اور نواہی سے اجتناب کرتا ہو۔ یا نہ ہو۔ دونوں حالتوں میں انکار واجب ہی۔ ایسا ہی اس کا کلام موثر ہو۔ یا نہ ہو۔ ان دونو حالتوں میں بھی انکار واجب ہے۔ اور مصنّف کے ظاہر کلام سے مترشح ہوتا ہے۔ کہ اسکو اس بات پر اجماع کا دعوے ہی پس بعض علما جو اس بات کے قائل ہیں۔ کہ جب اثر نہ ہونیکا علم حاصل ہو۔ تو واجب نہیں۔ جیساکہ بعض احادیث میں واقع ہوا ہے۔ ان کا یہ قول بےموقع ہے۔ ایسا ہی آمر یعنی امر کرنیوالا خواہ والی اور حاکم ہو۔ یا نہ ہو۔ دونوں حالتوں میں واجب ہی۔ کیونکہ کلمہ مَن (جو کوئی) کی عمومیت اس پر دلالت کرتی ہے۔ کہ یہ حکم عوام اور خواص (علی حسب مراتب) سب کے واسطے ہے۔ کسی کیلئے خاص نہیں۔ بیشک اگر اسکو یہ خوف ہو۔ کہ اگر امام سے اجازت نہ لی۔ تو اس شخص کے اسپر منحرف ہونیسے راجح یا مساوی فساد برپا ہو جائیگا۔ تو ایسے وقت

میں اجازت کا حاصل کرنا بعید نہ ہوگا۔ اور انکار کے جائز ہونیمیں شرط یہ ہو۔ کہ اسکے عمل میں لانیسے سلاح کشی کی نوبت نہ آجائے اور اگر ایسا ہو۔ تو اس صورت میں انکارِ منکر عام لوگوں پر واجب نہیں ہے۔ بلکہ اُس کا تعلق ایسی حالت میں سلطان (بادشاہ) سے ہوتا ہے۔ اور اسکے وجوب یا جواز کی شرط یہ ہو۔ کہ انکار کرنیوالے اور اس کے علاوہ دیگر اشخاص کو مال۔ جان اور کسی عضو کے تلف ہونیکا ڈر نہ ہو۔ اگرچہ منکر واقع کا مفسدہ کم ہو۔

نووی کتاب ریاض الصالحین میں باب ما یجوز من الکذب (باب کذب جائز کے بیان میں) میں رقمطراز ہے اعلم ان الکذب وان کان اصلہ محرما فیجوز فی بعض الاحوال بشروط او ضحتھا فی کتاب الاذکار و مختصر ذلک ان الکلام وسیلۃ الی المقاصد وکل مقصود محمود یمکن تحصیلہ بغیر الکذب یحرم الکذب فیہ وان لم یکن تحصیلہ الا بالکذب جاز الکذب ثم ان کان تحصیل ذلک المقصود مباحا کان الکذب مباحا وان کان واجبا کان الکذب واجبا فاذا اختفی مسلم من ظالم یرید قتلہ او اخذ مالہ او اخفی حقہ وسئل انسان عنہ وجب التکذیب باخفائہ وکذا لو کان عندہ ودیعۃ واراد الظالم اخذھا وجب الکذب باخفائھا والاحوط فی ھذا کلہ ان یوری و معنی التوریۃ ان یقصد بعبارتہ مقصودا صحیحا لیس ھو کاذب بالنسبۃ الیہ وان کان کاذبا فی ظاھر اللفظ وبالنسبۃ الی ما یفھمہ المخاطب ولو ترک التوریۃ واطلق عبارۃ الکذب فلیس بحرام فی ھذا الحال بحدیث ام کلثوم انھا سمعت رسول اللہ یقول لیس الکذاب الذی یصلح بین الناس فینمی خیرا او یقول خیرا زاد مسلم فی روایۃ قالت ام کلثوم ولم اسمعہ یرخص فی شئ مما یقول الناس الا فی ثلاث یعنی الحرب والاصلاح بین الناس وحدیث الرجل امراتہ وحدیث المرأۃ زوجھا۔ اس عبارت کا مطلب یہ ہے۔ کہ جھوٹ اگرچہ اصلاً حرام ہے۔ لیکن بعض موقعوں پر چند شرطوں سے اس کا جواز بھی واقع ہوا ہے۔ جنکو کتاب اذکار میں ہم نے توضیحاً بیان کیا ہے۔ مختصر یہ ہے کہ کلام تحصیل مقاصد کا ذریعہ اور وسیلہ ہے۔ جو مقصود محمود بغیر جھوٹ بولنے کے حاصل ہونا ممکن ہو۔ وہاں جھوٹ بولنا حرام ہے۔ اور اگر جھوٹ بغیر اسکا حاصل ہونا ممکن نہ ہو۔ وہاں جھوٹ بولنا جائز ہے۔ پس اگر مقصود کا حاصل کرنا مباح ہے تو جھوٹ بولنا بھی مباح ہے۔ اور اگر مندوب و مستحب ہے تو جھوٹ بولنا بھی مندوب و مستحب ہے۔ اور اگر اس مقصود کا حاصل کرنا واجب ہے تو جھوٹ بولنا بھی واجب ہے۔ پس اگر ایک مسلمان کسی ظالم سے پوشیدہ ہوجائے جو اس کے قتل کرنے یا اسکا مال لینے کا ارادہ رکھتا ہو۔ یا وہ اپنا حال چھپائے۔ اور کسی انسان سے اسکی بابت پوچھا جائے۔ تو اُس کے پوشیدہ رکھنے کی غرض سے

صفحہ ۲۰۸

جواز کذب کی صورتیں

جھوٹ بولنا واجب ہے۔ اسی طرح اگر اس شخص کے پاس کسی شخص کی امانت ہو۔ اور ایک ظالم اُس کو لینا چاہے۔ تو اُسکے چھپانے کی غرض سے جھوٹ بولنا واجب ہے۔ اور ان تمام صورتوں میں احوط یہ ہے کہ توریہ اختیار کرے۔ اور توریہ کے معنی یہ ہیں۔ کہ اپنی عبارت سے ایک مقصود صحیح مراد لے جسکی نسبت یہ کاذب نہیں ہے۔ اگرچہ ظاہر لفظ اور اس مقصود کے لحاظ سے جس کو مخاطب سمجھتا ہے۔ کاذب ہے۔ اور اگر توریہ کو ترک کرے۔ اور صاف جھوٹ بولے۔ تو اس حالت میں حرام نہیں ہے۔ اور اُس پر اُم کلثوم کی حدیث دلالت کرتی ہے۔ وہ فرماتی ہیں۔ کہ میں نے سنا کہ رسولخدا صلعم ارشاد فرماتے تھے جو جھوٹ لوگوں کے درمیان صلح کا باعث ہو۔ وہ جھوٹ نہیں ہے۔ پس بات کو اصلاح اور طلب خیر کے طور پر پہنچائے۔ یا نیک بات کہے اس حدیث کو بخاری اور مسلم نے اپنی صحاح میں روایت کیا ہے۔ اور مسلم نے یہ عبارت زیادہ کی ہے۔ جس کا مطلب یہ ہے۔ کہ میں نے نہیں سنا کہ آنحضرت صلعم نے لوگوں کو کسی موقع پر جھوٹ بولنے کی اجازت عطا فرمائی ہو۔ سوا تین چیزوں کے۔ یعنی جنگ کے موقع پر اور لوگوں کے درمیان صلح کرانیکے وقت۔ اور اظہار محبت و اُلفت کے باب میں مرد کے عورت سے اور عورت کے مرد سے گفتگو کرنے کے موقع پر۔

شیخ ابوالحسن شاذلی جو اہلسنت کے اعاظم علماء سے ہیں کتاب منہج وفیہ شرح رسالہ غریبہ میں فرماتے ہیں۔ وقد قسم ابن رشد الکذب علی خمسۃ اقسام الاول کذب لا یتعلق بہ حق المخلوق وھو الکذب فیما لا مضرۃ فیہ علی احد ولا یقصد بہ وجہ من وجوہ الخیر وھو قول الرجل فی حدیثہ کان کذا وکذا مالم یکن فھذا محرم بالاجماع الثانی کذب یتعلق بہ حق المخلوق وھو ان یکذب الرجل علی الرجل ینسب الیہ فعل ما لا یفعل او قال مالم یقل مما یوذیہ او ینقصہ وھو اشر من الاول الثالث کذب یقصد بہ وجہ من وجوہ الخیر للمسلمین کالکذب فی الحرب لتخذیل المشرکین وما اشبہ ذلک فھذا مندوب الرابع کذب الرجل بما یرجو بہ منفعۃ لنفسہ ولا ضرر فیہ علی غیرہ ککذب الرجل لامرأتہ فیما یعدھا وکذلک الکذب بین المسلمین المتشاحنین فھذا مستحب الخامس کذب الرجل فی دفع مظلمۃ عن احد مثل ان یختفی عندہ رجل ممن یرید قتلہ او ضربہ فسال عنہ وھو عندہ او یعلم مستقرہ فیقول لا فھذا الکذب واجب انتہی مختصراً ابن رشد نے جھوٹ کی پانچ قسمیں کی ہیں پہلی قسم وہ جھوٹ ہے جس سے مخلوق خدا کا حق متعلق نہ ہو۔ اور وہ ایسا جھوٹ ہے کہ نہ تو اسمیں کسی کا نقصان ہے اور نہ کسی قسم کی نیکی۔ اور وہ محض اس شخص کا قول ہے۔ اپنی بات میں کہ ایسا اور ایسا واقعہ ہوا۔ حالانکہ

دراصل ایسا نہیں ہوا۔ پس یہ جھوٹ بالاجماع حرام ہے۔ دوسری قسم وہ جھوٹ ہی جس سے مخلوق خدا کا کوئی حق متعلق ہو۔ اور وہ یہ ہی کہ ایک شخص کسی دوسرے شخص پر جھوٹ بولے۔ اور اسکی طرف ایسا فعل منسوب کرے جو وہ نہیں کرتا ہے۔ یا ایسی بات کہے۔ جو اسنے نہیں کہی جس سے اسکو ایذا پہنچے۔ یا اس کا کوئی ضرر و نقصان ہو اور یہ جھوٹ پہلے جھوٹ سے زیادہ تر سخت ہی۔ تیسری قسم وہ جھوٹ ہے جس سے مسلمانوں کو کسی قسم کی نیکی اور بھلائی پہنچانی مقصود ہو۔ جیسے لڑائی کے موقع پر جھوٹ بولنا تاکہ مشرکین میدان چھوڑ کر بھاگ جائیں اور اسی قسم کے اور مقامات۔ یہ مندوب ہے۔ چوتھی قسم وہ جھوٹ ہے جس میں انسان کو اپنے نفس کا نفع مقصود ہو اور اسمیں کسی دوسرے کا نقصان و ضرر نہو جیسے مرد کا اپنی عورت سے جھوٹے وعدے کرنا نیز دو مسلمانوں کے درمیان جھوٹ بولنا جو باہم دشمن ہوں۔ یہ جھوٹ مستحب ہی۔ پانچویں قسم۔ وہ جھوٹ ہی جس میں جھوٹ بولنے کو کسی شخص سے ظالم کے ظلم کو دفع کرنا مقصود ہو۔ مثلاً ایک شخص کسی دوسرے شخص سے ڈر کر اسکے پاس پوشیدہ ہو۔ جو اسکو قتل کرنا یا مارنا چاہتا ہو۔ پس وہ ظالم اگر اُس شخص کی نسبت اس سے دریافت کرے حالانکہ وہ اسکے پاس موجود ہے۔ یا اسکے قیام گاہ کو جانتا ہے۔ مگر وہ اسکے جواب میں کہے کہ نہیں پس یہ جھوٹ واجب ہے)

الغرض ان آیات واحادیث اور اقوال علمائے اعلام سے واضح ہو گیا کہ فعل منکر (بد) کا انکار کرنا واجب کفائی ہی۔ اگر ایک شخص سے زیادہ لوگوں کو اس کا علم ہو اور اگر ایک ہی شخص اس سے واقف ہو۔ تو اس حالت میں انکار فرض و واجب عینی ہے۔ نیز یہ بھی معلوم ہوا کہ مطلقاً وجوب انکار میں آمر کے قول کا اثر کرنا اور امام سے اجازت لینا شرط نہیں ہے۔ اور کتاب ریاض الصالحین کے محشی نے اسکے حاشیہ میں اس پر اجماع کا دعویٰ کیا ہے۔ پس جبکہ ایک شخص کسی امر منکر یعنی فعل قبیح پر مطلع ہو جائے۔ اسکا ازالہ کرنا اسپر فرض ہے اور یہ ظاہر ہے۔ کہ ظلم کرنا اور لوگوں کے مالوں کو غصب کرنا تمام منکرات سے عظیم تر اور سخت تر ہے۔ پس اس کا انکار اور ازالہ کرنا اور متغیر کر دینا اور اسکو غاصب کے تصرف سے نکالنا ہر ایک مکلف پر جو اس کا علم رکھتا ہو۔ فرض ہی۔ چونکہ یہ مقصود جو مقصود محمود ہے۔ مال مغصوب کو غاصب کے تصرف سے نکالے بغیر حاصل نہیں ہو سکتا اور مسئلہ زیر بحث میں اس کا حاصل کرنا امانت کے انکار بغیر میسر نہیں۔ اسلئے اسکا انکار واجب ہی۔ اس قاعدہ کیموافق جو کہ نووی نے ریاض الصالحین میں قائم کیا ہے۔ کہ مقصود محمود کا حاصل کرنا جھوٹ کے بغیر ممکن نہ ہو۔ تو جھوٹ بولنا واجب ہے باوجودیکہ توریہ کی صورت میں جھوٹ اصلاً متحقق نہیں ہوتا۔ اگرچہ امانت کے انکار میں تشدید واقع ہوئی ہے۔ لیکن فعل منکر کے انکار نکرنے اور اسپر راضی و خوشنود ہونے میں اس سے بھی سخت تر تشدید واقع ہوئی ہے۔ پس ان دونو صورتوں میں افضل فرد یعنی انکار منکر کا اختیار کرنا واجب ہوگا۔ جسطرح نص مذکور کے موافق امانت کا واپس کرنا واجب ہے۔ اسی طرح آیات واحادیث

صفحہ ۳۰۹

کے بموجب جو امر بالمعروف، نہی عن المنکر اور اثم وعدوان پر معاونت کی ممانعت کے باب میں وارد ہوئی ہیں
مال مغصوب کا انکار کرنا اور غاصب کے قبضہ سے اسکو نکالنا فرض ہے۔ اور اس مال مغصوبہ کا غاصب اور اسکے وارثوں
کو واپس دینا جو اثم وعدوان پر تعاون ومعاونت کے باب میں داخل ہے۔ حرام اور نظام عالم میں خلل وخرابی کا باعث
ہے۔ اور اس کا انکار کرنا اسکے انتظام اور امن وچین کے قیام کا موجب ہے۔ پس جو آیات واحادیث وجوب انکار
کے بارے میں وارد ہوئی ہیں۔ انپر عمل کرنا حتمی اور لازم ہے۔ اور ایک نص کو دوسرے نص پر ترجیح دینے سے
مخالفت لازم نہیں آتی۔ کیونکہ نصوص پر عمل اسوقت کیا جاتا ہے جبکہ کسی قسم کا عذر نہ پایا جائے۔ اور صورت موجودہ
میں یہ عمل کم از کم اقل قبیحین کے ارتکاب میں داخل ہوگا۔ (یعنی دو بری چیزوں میں سے جس میں برائی کم ہو۔
اس پر عمل کرنا زیادہ برائی والی کی نسبت نیک ہوتا ہے) جیسا کہ اصول فقہ میں بیان ہو چکا ہے۔ نیز ہم عرض
کرتے ہیں۔ کہ اگر مال مغصوب غاصب یا اُسکے وارثوں کو واپس کر دیا جائے۔ تو اسمیں مغصوب منہ (جسکا مال
غصب کیا گیا) یعنی اصل مالک کی حق تلفی اور غاصب کو مال غیر پر مسلط کرنا لازم آتا ہے۔ اور وہ حق عباد ہے
اور جھوٹ بولنے اور جھوٹی قسم کھانے کا گناہ بشرطیکہ اسکو کذب فرض کیا جائے۔ حق خدا ہے۔ اور اصول فقہ
میں یہ قاعدہ مقرر ہے۔ کہ اگر حق عباد اور حق اللہ دونو متعارض اور مقابل ہوں تو حق عباد کو حق اللہ پر مقدم کرنا
اولیٰ اور انسب ہے۔ پس مصنف کو جھوٹ بولنے اور جھوٹی قسم کھانے کے جائز رکھنے پر جو تعجب اور استعجاب لاحق ہوا ہے
اور وہ اسپر تشنیع فرما ہوئے ہیں۔ مندفع اور باطل ہوا۔ حالانکہ اسکی وجہ وجیہ یہی ہے کہ آنجناب کو علم اصول میں بہت
ہی کم توغل اور دسترس حاصل ہے اور علمائے فحول کے اقوال سے محض ناواقف یا ان سے غافل ہیں۔ اور مصنف
نے جو یہ ایراد فرمایا ہے۔ کہ یہ مسئلہ آیہ کریمہ تؤدوا الامانات الی اھلھا کا منافی اور مخالف ہے۔ وہ بھی مضمحل اور ضعیف
ہے اسلئے کہ مال مغصوب جو اس شخص کے پاس رکھا گیا ہے۔ وہ افراد امانت وودیعت سے نہیں ہے۔ کیونکہ
ایجاب وقبول باتفاق فریقین ارکان ودیعت سے ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے الاول العقد وھو استیذان
فی الحفظ ویفتقر الی الایجاب والقبول (اول عقد ہے۔ اور وہ حفاظت میں اجازت لینا ہے۔ اور اس میں ایجاب و
قبول کی ضرورت ہے) کتاب کافی میں جو فقہ حنفیہ کی معتبر کتاب ہے۔ فرماتے ہیں وھو ای الایداع تسلیط
الغیر علی حفظ المال شرعیۃ ورکنھا الایجاب والقبول (امانت رکھنا غیر شخص کو شرعاً اپنے مال کی حفاظت
کرنے پر قبضہ دینا اور مسلط کرنا ہے۔ اور اس کا رکن ایجاب وقبول ہے) اور مودع یعنی امانتدار کو مال مغصوب
کی حفاظت کا غاصب کی طرف سے قبول کرنا حرام ہے۔ کیونکہ ودیعت کا قبول کرنا باب اعانت سے ہے۔
صاحب کافی کتاب مذکور میں فرماتے ہیں ولان قبول الودیعۃ من باب الاعانۃ وھی مندوبۃ لقولہ تعالیٰ
تعاونوا علی البر والتقوی وقولہ ع ان اللہ فی عون العبد مادام العبد فی عون اخیہ (کیونکہ ودیعت کا قبول

کرنا باب اعانت سے ہے، اور وہ مندوب ہے۔ اسلئے کہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے مدد کرو نیکی اور تقویٰ پر، اور
آنحضرتؐ نے فرمایا ہے کہ اللہ بندے کا مددگار رہے جبتک کہ بندہ اپنے بھائی کا مددگار رہے، اور ظالم
اور غاصب کی اعانت جو اثم وعدوان پر اعانت ہے، حرام ہے قال اللہ تعالیٰ ولا تعاونوا علی الاثم
والعدوان (اور اثم اور عدوان پر اعانت نہ کرو) اور فعل منکر کے انکار کا واجب ہونا بھی اسکے حرام ہونیکا مقتضی
ہے۔ بیضاوی نے منہاج الاصول میں فرمایا ہے النھی یدل شرعاً علی الفساد فی العبادات لان المنھی
عنہ لا یکون مامورا بہ وفی المعاملات اذا رجع الی نفس العقد او امر داخل فیہ او خارج لازم کبیع
الملاقیح والربوا انتہیٰ۔ (اور نہی شرعاً عبادات میں ان کے فاسد ہونے پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ منہی عنہ یعنی
جس چیز سے نہی کیگئی ہے وہ مامور بہ نہیں ہے۔ یعنی اسکے کرنیکا حکم نہیں دیا گیا۔ اور معاملات میں جبکہ نفس عقد
کیطرف راجع ہو یا ایسے امر کی طرف جو اس میں داخل ہے۔ یا اس سے لازمی طور پر خارج ہے جیسے ملاقیح
کا بیع کرنا۔ اور سود لینا۔ ان حالات کی بنا پر جو شخص کہ اوامر ونواہی الٰہی کا پابند اور آثار حضرت رسالت پناہی
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پیرو کار رہے، وہ کبھی غصبی مال کی حفاظت کے قبول کرنیمیں رضامند نہ ہوگا۔ اگرچہ بعض
اوقات بعض اشخاص اپنے حفظ نفس اور پاس آبرو کے لحاظ سے ظاہر رضامندی کا اظہار کریں۔ لیکن صمیم قلب
اور دلی رغبت سے رضا متحقق نہیں ہوتی۔ پس مومن مال مغصوب کی حفاظت کے قبول کرنیمیں کبھی تو ظاہری
اور باطنی دونو قسم کی کراہت سے خالی نہیں رہتا۔ نیز اس صورت میں مغصوب منہ اور غاصب دونو کی اعانت
اور نصرت متحقق ہوجاتی ہے۔ اور وہ شریعت میں محمود اور قابل تعریف ہے۔ صحیح بخاری میں انس بن مالک
سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلعم انصر اخاک ظالماً او مظلوماً قال یا رسول اللہ ھذا ننصرہ
مظلوماً فکیف ننصرہ ظالماً قال تاخذ فوق یدیہ (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا اے انس اپنے بھائی کی مدد
کر، خواہ وہ ظالم ہو۔ یا مظلوم۔ راوی کہتا ہے میں نے عرض کی یا رسول اللہ ہم مظلوم کی تو مدد کریں۔ لیکن
ظالم کی مدد کیونکر کر سکتے ہیں۔ فرمایا اسکے ہاتھ روکدو) اور ودیعت کو غاصب کی طرف واپس کرنے میں
ظلم وتعاون پر تعاون۔ ظالم کی اعانت کرنا اور مظلوم کی ترک نصرت ویاری کرنا اور اسکو ہلاکت میں ڈالنا
اور شر ظالم سے اسکو امن نہ دینا لازم آتا ہے۔ یہ بات بموجب احادیث مستفیضہ صحیحہ کے جو آنحضرت علیہ وآلہ
الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہیں۔ ممنوع ہے۔ منجملہ انکے بخاری نے اپنی صحیح میں ابن شہاب سے روایت کی
ہے ان سالماً اخبرہ ان عبداللہ بن عمر اخبرہ ان رسول اللہ صلعم قال المسلم اخو المسلم لا یظلمہ
ولا یسلمہ ومن کان فی حاجۃ اخیہ کان اللہ فی حاجتہ ومن فرج عن مسلم کربۃ فرج اللہ عنہ کربۃ
من کربات یوم القیمۃ ومن ستر مسلماً سترہ اللہ یوم القیمۃ (کہ سالم نے اسکو خبر دی کہ عبداللہ بن عمر نے

ملاقیح جمع ملقوحہ حاملہ عورتیں ۱۲

اس سے بیان کیا کہ رسول خدا صلعم نے فرمایا کہ مسلمان مسلمان کا بھائی ہے۔ نہ تو اس پر ظلم کرے۔ نہ اسکو بے مدد چھوڑ دے۔ اور جو کوئی اپنے بھائی کی ضرورت اور حاجت میں کام آتا ہے۔ خدا اسکی حاجت میں کام آتا ہے اور جو کوئی مسلمان کی تکلیف اور سختی کو دور کرے۔ خدا اسکی تکلیف اور سختی کو قیامت کیدن رفع فرمائیگا۔ اور جو کوئی مسلمان کی پردہ پوشی کرے۔ اللہ تعالیٰ قیامت کیدن اسکی پردہ پوشی کریگا) نیز اس قسم کی ودیعت رکھنا اطرح کی قسم سے ہی کہ کوئی شخص اپنا مال دوسرے کے گھر میں ڈال جائے اور ان دونو صورتوں میں امامیہ کے نزدیک ودیعت متحقق نہیں ہوتی۔ شرائع میں فرمایا ہے ولو طرح الودیعۃ عندہ لم یلزم حفظھا وکذا لو اکرہ علی قبضھا لم یصر ودیعۃ اور اگر ودیعت کسی شخص کے پاس ڈالدی جائے۔ تو اسکی حفاظت لازم نہیں ہو جاتی۔ اور اسی طرح اگر اس پر قبضہ کرنے اور اسکو پکڑنے پر مجبور کیا جائے۔ تو اس سے وہ ودیعت نہیں بن جاتی) نیز ایداع یعنی ودیعت رکھنے کی تعریف میں جو حفاظت مال کو اضافہ کیا گیا ہے۔ اس سے پتا چلتا ہے۔ کہ وہ مال مالک سے خصوصیت رکھتا ہو اور وہ یعنی ودیعت درحقیقت کسی قسم کے تملک کے بغیر متحقق اور ثابت نہیں ہوتی پس مال مغصوب کی ودیعت رکھنا ودیعت کی تعریف سے خارج ہے۔ دوسرے یہ کہ بعض علماء نے علمائے امامیہ کے اس قول کی جو اس بات کے قائل ہیں۔ کہ مالک کے مفقود ہونیکی حالت میں ایک سال تک تعریف کرنیکے بعد مال مغصوب کو تصدق کرنا جائز ہے۔ یہ تعلیل کی ہے۔ کہ اس سے غرض یہ ہے کہ مال حتے الامکان اسکے مستحق کو پہنچ جائے اور یہ بات مالک کے پائے بغیر میسر نہیں ہو سکتی۔ چونکہ مالک کے مفقود ہونیکی حالت میں اصل مال کا مالک کو پہنچنا تو متصور نہیں ہے۔ ناچار اسکے ثواب کا مالک کو پہنچانا لازم ہے پس مال مغصوب مالک کے نہ ملنے کی حالت میں لقطہ کے حکم میں ہوگا۔ جسکے بارے میں بالاتفاق امامیہ اور حنفیہ کے نزدیک یہی حکم ہے۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے "کہ غیر کے مال کو اسکی اجازت بغیر خیرات کرنا شرع میں جائز نہیں ہے"۔ وہ چند وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

وجہ اول یہ کہ مال غیر سے خیرات کا مطلقاً جائز نہ ہونا مسلم نہیں ہے۔ کیونکہ اکثر موقعوں پر شرع اطہر میں مال غیر سے اسکی اجازت کے بغیر خیرات کو جائز رکھنا واقع ہوا ہے۔ اور اسکے شواہد اور ثبوت بہت ہیں منجملہ انکے ایک لقطہ ہے۔ کہ مالک کے مفقود ہونیکی حالت میں ایک سال تک تعریف کرنیکے بعد اسکا خیرات کرنا جائز رکھا گیا ہے۔ ہدایہ فقہ میں جو فقہ حنفیہ کی ایک نہایت معتبر کتاب ہے فرماتے ہیں قال فان کانت اقل من عشرۃ دراھم عرفھا ایاما وان کانت عشرۃ فصاعداً عرفھا حولاً (فرمایا اگر دس درہم سے کم ہو تو اسکو چند روز تک تعریف کرے۔ اور اگر دس یا دس سے زیادہ ہو تو ایک سال تعریف کرے) بعد ازاں فرماتے ہیں قال فان جاء صاحبھا والا تصدق بھا ایصالاً للحق الی المستحق وھو واجب

صفحہ ۲۱۱ بغیر خبر کے مالک کو خیرات کرنے کا جواز

بقدر الامکان وذلک بایصال عینہا عند الظفر بصاحبہا وایصال العوض وھو الثواب علی اعتبار اجازۃ التصدق بہا وان شاء امسکہا رجاء الظفر بصاحبہا انتہیٰ (فرمایا اگر اس کا مالک آجائے۔ تو اسکے حوالے کر دے ورنہ اسکو تصدق کر دے۔ تاکہ حق حقدار کو پہنچ جائے جو حتی الامکان واجب ہے۔ اور وہ مالک کے مل جانیکی حالت میں اصل مال کا اسکو پہنچانا ہے۔ اور نہ ملنے کی حالت میں اسکے عوض یعنی ثواب کا پہنچانا ہے۔ اس اعتبار سے کہ مالک نے اسکے تصدق کرنے کی اجازت دیدی ہے۔ اور اگر چاہے۔ تو اسکے مالک کے ملنے کی اُمید میں اسکو رکھ چھوڑے) نیز فرمایا ہے وان کانت اللقطۃ شیئاً لا یبقی عرفہ فخاف ان یفسد تصدق بہ (اور اگر لقطہ ایسی چیز ہو جس کی شناخت باقی نہیں رہتی۔ یہانتک کہ اسکے فاسد ہو جانیکا خوف ہوتا ہے۔ اسکو تصدق کر دے) نیز جس حالت میں کہ غاصب مغصوب چیز کو اسطرح متغیر کر دے۔ کہ اسکا نام اور اس سے جو منافع مقصود تھے۔ ان میں سے اکثر زائل ہو جائیں۔ تو حنفیہ کے نزدیک غاصب پر واجب ہے۔ کہ اسکو اصل مالک کی اجازت کے بغیر تصدق کر دے۔ احمد سے بھی یہی قول مروی ہے متفق اور مفترق میں فرمایا ہے واختلفوا فی الغاصب اذا غیر المغصوب عن صفتہ بحیث یزول الاسم واکثر المنافع المقصود نحو ان غصبت شاۃ فیذبحہا ویشویہا او یطبخہا او خبط فیطبخہا فقال ابوحنیفہ ینقطع حق المغصوب منہما بذلک ویجب علی الغاصب ان یتصدق بہا لانہ ملکہا ملکا حراما وقال الشافعی و احمد فی اظہر الروایتین لا ینقطع حق المغصوب بذلک وھی لمالکہا ویلزم الغاصب ارش النقص وقد روی عن احمد کمذہب ابی حنیفۃ وقال مالک المالک بالخیار بین ان یاخذ الاعیان الموجودۃ وبین ان یعرفہ القیمۃ اکثر ما کانت (اس باب میں آئمہ اربعہ کا اختلاف ہے۔ کہ جب غاصب مغصوب چیز کی صفت کو اسطرح تبدیل کر دے کہ اسکا نام اور اکثر نفع جو اس چیز سے مقصود تھے زائل ہو جائیں۔ مثلاً ایک بکری غصب کی۔ اور اسکو ذبح کر کے کباب کر لئے۔ یا گوشت پکا لیا۔ یا اسکو مار کر بچا لے پس ابوحنیفہ کا قول ہے۔ کہ اس سبب سے حق مغصوب اس سے منقطع ہو جاتا ہے۔ اور غاصب پر واجب ہے کہ اسکو تصدق کر دے۔ کیونکہ وہ حرام طور پر اسکا مالک ہو گیا ہے اور شافعی اور احمد بموجب اظہر روایت کے یہ کہتے ہیں۔ کہ اس عمل سے حق مغصوب منقطع نہیں ہوتا۔ اور وہ چیز اپنے مالک کا مال ہے۔ اور غاصب پر نقصان کا تاوان لازم ہے اور احمد سے ایک روایت مثل مذہب ابوحنیفہ نقل کی گئی ہے۔ اور مالک کا قول یہ ہے کہ مالک کو اختیار ہے خواہ موجودہ اصل چیزیں لے لے۔ یا اصلی قیمت سے زیادہ دام اس سے وصول کرے۔)

وجہ دوم یہ کہ مودع (امین) ودیعت رکھنے والا شخص ہی مالک حقیقی کے مفقود ہونیکی صورت میں مالک ہوتا ہے کیونکہ اسوقت وہ امانت لقطہ کے حکم میں داخل ہو جاتی ہے۔ اور لُقطہ مالک کے نہ ملنے کیصورت میں ظواہر روایات واحادیث نبوی صلعم کیموافق جو اہلسنت کی کتب معتبرہ میں وارد ہوئی ہیں تعریف کے بعد

ملتقط یعنی لقطہ اٹھانیوالے کا مال ہوجاتا ہے پس اس حالت میں وہ صدقہ اپنے مال سے ہوگا۔ بخاری نے زید
بن خالد سے روایت کی ہے قال جاء رجل الی رسول اللہ فسألہ عن اللقطۃ فقال اعرف عفاصہا ووکاءہا
فان جاء صاحبہا والا فشأنک بہا (راوی کہتا ہے۔ کہ ایک شخص نے خدمت رسولخدا صلعم میں حاضر ہوکر
لقطہ کی بابت سوال کیا۔ فرمایا اسکے ظرف اور سرپوش لوگوں کو دکھا۔ اگر اسکا مالک جائے تو خوب ورنہ
وہ تیرا مال ہے جو چاہے کر) شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ میں فرمایا ہے۔" یہاں سے معلوم ہوتا ہے
کہ لقطہ کا اٹھانیوالا تعریف کے بعد اس کا مالک ہوجاتا ہے۔ نیز پہلے مذکور ہوا ہے۔ کہ غاصب جب مغصوب
چیز کی شکل وہیئت کو تبدیل اور متغیر کردے۔ تو غاصب ملک حرام کیساتھ اسکا مالک ہوجاتا ہے۔ بلکہ کچھ
تھوڑا سا تصرف کرنے اور کچھ خلط ملط کرنیسے غاصب مالک بنجاتا ہے۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر
کتاب ہے فرمایا ہے۔ سلطان غصب مالا وخلط صار ملکا لہ حتے وجبت علیہ الزکوٰۃ وورث علیہ
(سلطان نے کچھ مال غصب کیا۔ اور اُس میں کچھ ملادیا۔ وہ اسکا مالک بنجاتا ہے یہانتک کہ اسپر واجب ہوجاتی ہے
اور اسپر ورثہ دیا جاتا ہے) پس بطریق مجادلہ کہ سکتے ہیں۔ کہ مودع یعنی امین جبکہ ودیعت شدہ مالک کو غاصب
اور اسکے وارثوں کو ندے۔ اور حیلہ اور غاصب کے تصرف سے نکالنے کی غرض سے غصب کرکے اس میں خلط
کرے یعنی کچھ اور اس میں ملادے۔ اتنا تصرف کرنیسے وہ مال مغصوب اسکی ملک ہوجاتا ہے۔ پس اس مال کو
ابوحنیفہ کے مذہب کیموافق خیرات کرنا جائز بلکہ واجب ہے پس مصنف کی تشنیع مندفع اور باطل ہوگئی۔
یہاں سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ جناب افادت مآب کو جو اپنی عمر عزیز کو عرصہ دراز سے شب و روز درس و تدریس
اور وعظ و نصیحت میں صرف فرماچکے ہیں اور فرمارہے ہیں۔ اصول کے فروع کی تفریع اور متعارضات کی ترجیح
سے ذرا بھی بہرہ اور حصہ نہیں ہے۔ اور باوجود اس تمام طبع وقاد کی باریک بینی اور دقت اور ذہن نقاد کی
تیزی اور حدت کے آسمان ہفتم پر کوس لمن الملکی بجالارہے ہیں۔ اور اپنے آپکو ریاست کے قابل فقہ واجتہاد
کا صدر اور آئمہ اربعہ کا پانچواں سمجھتے ہیں۔ ان ہذا الشی عجاب۔

نیز ہم عرض کرتے ہیں کہ حدیث ادالامانۃ الی من ایتمنک جو مصنف نے احتجاج میں پیش کی ہے۔
اکثر صنادید محدثین مثل شافعی و احمد کے نزدیک ثابت نہیں ہوئی۔ اور ابن حزم۔ ابن قطان اور بیہقی نے
اس حدیث کو معلل جانا ہے۔ کیونکہ اسکی سند میں قیس بن ربیع اور شریک واقع ہیں۔ اور ترمذی کا اس حدیث
کو حسن جاننا ان صنادید احادیث کے اقوال کے مقابلے میں معتبر نہیں ہوسکتا۔ اور بالفرض اگر اس کو
صحیح بھی مان لیا جائے۔ تو بھی حجت نہیں ہوسکتی۔ اسلئے کہ مال مغصوب پر امانت کا نام صادق نہیں آتا۔
اور خیانت مال غیر مستحق کے لینے میں ہوتی ہے کتاب نجم وہاج شرح منہاج میں جو فقہ شافعیہ کی کتب معتبرہ

ابوحنیفہ کے نزدیک مال مغصوب میں تھوڑا تغیر کرنے یا خلط ملط کرنے سے مال غاصب کا ہوجاتا ہے
صفحہ ۲۱۳

سے ہے. فرمایا ہے وان استحق عینا فلہ اخذھا مستقلا بھا ان لم یخف فتنۃ والا وجب الرفع الی قاض لتمکنہ الخلاص بہ او دینا حالا علی غیر ممتنع او علی منکر ولا بینۃ اخذ جنس حقہ من مالہ عند الظفر بہ و کذا من غیر جنسہ وقال احمد لا یاخذ من جنسہ ولا من غیر جنسہ بقولہ صلعم اد الامانۃ الی من ائتمنک ولا تخن من خانک واجاب الشافعی بان الحدیث غیر ثابت ولو کان ثابتا لم یکن حجۃ اذ دلت السنۃ و اجماع کثیر من اھل العلم علی ان من اخذ حقہ لیس بخائن انما الخیانۃ من یاخذ مالا یستحق والعجب من استدلال احمد بالحدیث وھو یقول انہ باطل لا یعرف من النبی صلعم من وجہ صحیح واعلہ ابن حزم وابن القطان والبیہقی بقیس بن الربیع وشریک وغیرھما انتہی (اور اگر وہ کسی عین مال کا مستحق ہو تو وہ خود اسکو لے اگر فتنہ کا خوف نہ ہو. ورنہ قاضی کی طرف لیجانا واجب ہے. کیونکہ وہ اسکے خلاص کرانے پر قادر ہے. یا کسی دین کا حقدار ہو. جو کسی غیر منکر شخص کو دیا گیا ہے. یا منکر کو اور اس پر کوئی بینہ اور شہادت نہیں ہے تو وہ اس مال کے ملجانیکی حالت میں اس مال سے اپنے حق کی جنس یا اسکی غیر جنس لیلیے اور احمد کا قول ہے کہ نہ تو اسکی جنس سے لے. اور نہ غیر جنس سے. کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے" امانت کو صاحب امانت کی طرف واپس کردے. اور جو کوئی تیری خیانت کرے. اسکی خیانت نہ کر. اور شافعی نے یہ جواب دیا ہے. کہ یہ حدیث غیر ثابت ہے. اور اگر ثابت ہو. تو بھی حجت نہیں. کیونکہ سنت اور بہت سے اہل علم کا اجماع اس امر پر دلالت کرتا ہے. کہ جو شخص اپنا حق لے وہ خائن نہیں. کیونکہ خیانت تو یہی ہے. کہ کوئی شخص وہ چیز لے. جسکا وہ حقدار اور مستحق نہیں ہے. اور احمد کے اس حدیث سے استدلال کرنے پر تعجب ہے. حالانکہ وہ قائل ہے. کہ یہ حدیث باطل ہے. اور صحیح طریق کیساتھ آنحضرت صلعم سے روایت نہیں کی گئی. اور ابن حزم. ابن القطان. اور بیہقی نے قیس بن ربیع اور شریک وغیرہما کے سبب اسکو معلل جانا ہے.

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ اگر کوئی شخص کسی شخص کے مال کو غصب کرکے اپنے مال میں اسطرح ملائے کہ دونوں میں تمیز ہونی ممکن نہو مثلاً دودھ دودھ سے. روغن روغن سے. دہی دہی سے. گیہوں گیہوں سے. پانی پانی سے شکر شکر سے حاکم اس تمام چیز کو مغصوب منہ کو دلادے. سبحان اللہ! اسجگہ صریحاً غاصب پر ظلم ہوتا ہے. کیونکہ مغصوب منہ کا غاصب کے مال میں کوئی حق نہیں ہے. اور اسکے ظلم کا علاج اسپر ظلم کرنیسے نہیں کرسکتے. انتہی کلامہ

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے اور اسکو امامیہ سے منسوب کیا ہے. کتب امامیہ اسکے برخلاف اظہار کررہی ہیں. شرائع الاسلام میں فرمایا ہے اذا غصب دھنا کالزیت والسمن فخلطہ بمثلہ فھما شریکان وان خلطہ بادون والجود

حدیث پیش کردہ مصنف ضعیف ہے

مسئلہ غصب پر مصنف کا اعتراض

قیل یضمن المثل لتعذر تسلیم العین وقیل یکون شریکاً فی فضل الجودۃ ویضمن المثل فی فضل الردائۃ الا ان یکون یرضی المالک باخذ العین اما لو خلط بغیر جنسہ لکان مستھلکا وضمن المثل (اگر کوئی شخص روغن زیت یا گھی کو غصب کر کے ویسی ہی جنس سے مخلوط کر دے۔ پس وہ دونو شریک ہیں۔ اور اگر اسکو اس سے گھٹیا یا بڑھیا چیز میں ملائے تو بعض علماء کا قول یہ ہے۔ کہ وہ مثل کا ضامن ہے۔ اسلئے کہ عین کا سپرد کرنا متعذر اور ناممکن ہے۔ اور بعض کہتے ہیں کہ وہ عمدگی کی زیادتی میں شریک ہے۔ اور ردائت اور ناقص پن کی زیادتی میں مثل کا ضامن ہے۔ لیکن اگر مالک عین کے لینے پر رضامند ہو جائے تو کچھ مضائقہ نہیں۔ لیکن اگر وہ اسکو غیر جنس سے ملادے۔ اور وہ مستہلک ہو جائے۔ یعنی رل مل جائے۔ تو مثل کا ضامن ہے) جامع عباسی میں فرمایا ہے "۔ اور اگر غاصب اسکو اسکی برابر یا بہتر چیز کیساتھ مخلوط کر دے۔ تو وہ اسکے مالک کیساتھ شریک ہے اور اس صورت میں اگر وہ مالک کا حق اعلےٰ سے دے۔ تو اس پر قبول کرنا واجب ہے۔ اور اگر اس سے کم قیمت میں ممزوج کرے۔ تو مالک کو اختیار ہے کہ وہ اس عین کو لیلے۔ یا اسکا تاوان یا تاوان کیساتھ اسکا عوض اور اگر اپنے حق سے زیادہ طلب کرے۔ حرام ہے۔ اور اگر غیر جنس کیساتھ مخلوط کرے تو حکم یہ ہے۔ کہ مالک اس چیز کو واپس لے پس اس صورت میں وہ مثل کا ضامن ہے۔ ارشاد الاذہان میں فرمایا ہے ولو مزجہ بالمثل تشارکا وکذا بالاجود علی رأی او بالادنی او بغیر الجنس ضمن المثل (اور اگر اسکو مثل کیساتھ ممزوج کرے۔ تو وہ دونو آپس میں شریک ہیں۔ اور اسی طرح بہتر کیساتھ ملانیکی صورت میں ایک قول کیموافق یا اگر وہ ناقص یا غیر جنس کیساتھ ممزوج کرے۔ تو مثل کا ضامن ہے)

اور اگر بالفرض اس حکم کو جو مصنف نے امامیہ سے غلط طور پر منسوب کیا ہے۔ صحیح تسلیم کر لیا جائے تو بھی یوں کہا جا سکتا ہے کہ اس حکم میں کوئی قباحت نہیں ہے۔ کیونکہ یہ قول اسپر مبنی ہے کہ غاصب کو مال کے لینے سے تعزیر اور عقوبت دیجائے۔ اور زجر و توبیخ میں مبالغہ عمل میں آئے۔ تاکہ غاصب اپنے اعمال کے مکافات و مجازات اور مال و منال کے ضائع ہونیکے خوف سے لوگوں کے مالوں کو غصب کرنیسے ہٹ جائے۔ اور اس باب میں حضرت سید الانام علیہ و آلہ الصلوٰۃ والسلام اور اصحاب کرام علیہم رضوان اللہ الملک العلام کیطرف سے اجازت واقع ہو چکی ہے اور اس کیموافق عمل اور حکم وقوع پذیر ہو چکا ہے۔ منہج الوفیہ شرح رسالہ غربیہ میں ارشاد فرماتے ہیں وفیھا ای وقت الاضحیۃ بعد نحر الامام فمن ذبح قبلہ لم یجزہ وھذا التقیید ویوخذ منہ العقوبۃ بالاموال لانہ مامور بالاتباع فی اضحیۃ فان خالف عوقب باعادۃ الاضحیۃ وقد امر عمر رضی اللہ عنہ باراقۃ لبن مغشوش وقد جاء الحدیث باخذ ثیاب من صاد من حرم المدینۃ انتہٰی (قربانی کا وقت امام کے نحر کرنیکے بعد ہوتا ہے۔ جو کوئی

اس سے پہلے ذبح کرے۔ وہ کافی نہیں۔ اور یہ تعبدی حکم ہے۔ اور اس سے اموال بطور عقوبت لئے جائیں۔
کیونکہ قربانی کے ذبح کرنے میں متابعت پر مامور ہے پس اگر وہ مخالفت کرے۔ اسکو اعادۂ قربانی کی سزا دیجائے
اور عمر رضی اللہ عنہ نے مغشوش یعنی ملاوٹ والے دودھ کو گرانیکا حکم فرمایا ہے۔ اور حدیث میں وارد ہوا ہے۔ کہ جو
شخص حرم مدینہ میں شکار کرے۔ اسکے کپڑے لے لئے جائیں) جامع الاصول میں صالح بن محمد بن زائدہ سے
روایت کی ہے قال دخلت مع مسلمۃ ارض الروم فاتی برجل قد غل فسال سالماً عن ذلک فقال
انی سمعت ابی یحدث عن ابیہ عمر ان رسول اللہ قال من غل فاحرقوا متاعہ واضربوہ قال فوجدنا
فی متاعہ مصحفاً فسال سالماً عنہ فقال بیعوہ و تصدقوا بثمنہ اخرجہ الترمذی وابوداؤد (راوہ
کہتا ہے کہ میں مسلمہ کے ہمراہ ارض روم میں گیا۔ ایک شخص کو لائے۔ جس نے مال غنیمت میں خیانت کی تھی
پس سالم سے اسکی بابت پوچھا گیا۔ اسنے جوابدیا کہ میں نے اپنے باپ سے سنا ہے کہ وہ اپنے باپ عمر کیطرف
سے بیان کرتا تھا۔ کہ رسولخدا نے فرمایا ہے۔ کہ جو کوئی خیانت کرے اسکا متاع واسباب جلادو اور اسکو مارو
راوی کہتا ہے کہ ہمکو اُس شخص کے اسباب میں قرآن ملا۔ پس سالم سے اسکی نسبت دریافت کیا گیا اس نے
جواب دیا۔ کہ اسکو فروخت کرکے اسکی قیمت تصدق کردو۔ اس حدیث کو ترمذی اور داؤد نے تخریج کیا ہے)
نیز عبداللہ بن عمرو بن عاص سے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلعم وابابکر وعمر حرقوا متاع الغل
وضربوہ زاد فی روایۃ ومنعوہ سہمہ اخرجہ ابوداؤد (رسول خدا صلعم اور ابوبکر و عمر نے غنیمت میں خیانت
کرنیوالے کے اسباب کو جلایا اور اسکو مارا۔ اور ایک روایت میں یہ زیادہ کیا ہے۔ "اور اسکا حصہ بند کرلیا"
ابوداؤد نے اسکو روایت کیا ہے) اور کتاب خلاصہ میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے فرمایا ہے۔
یجوز التعزیر باخذ المال ان رای الوالی ومن جملۃ ما یجوز فیہ ذلک عدم حضور الجماعۃ وقال الزاہدی
عن ابی یوسف ان التعزیر یجوز للسلطان ولم یذکر کیفیتہ (اگر والی کی رائے ہو۔ تو مال لئے جانے
کی تعزیر جائز ہے۔ اور منجملہ ان قصوروں کے جن میں ایسی سزا جائز ہے۔ جماعت کی غیر حاضری ہے۔ اور
زاہدی نے ابو یوسف سے روایت کی ہے۔ کہ یہ تعزیر بادشاہ کیلئے جائز ہے۔ اور اسکی کیفیت بیان نہیں کی)
اور شرح مختصر وقایہ میں فرمایا ہے وعنہ ای عن ابی یوسف انہ یجوز التعزیر باخذ المال انتہی (اور ابو یوسف
سے روایت ہے کہ اخذ مال کی تعزیر جائز ہے) امام رازی نے تفسیر کبیر میں سورۂ نساء کی تفسیر کے ضمن میں
روایت کی ہے انہ علیہ السلام قال من منع منا الزکوۃ فانا اخذھا وشطر امن مالہ (کہ آنحضرت
صلعم نے فرمایا ہے کہ جو شخص ہم سے زکوٰۃ کو بند کرے۔ پس میں اس سے زکوٰۃ اور اس کے مال کا کچھ حصہ
لیتا ہوں) اس حدیث کو نقل کرنیکے بعد امام رازی فرماتے ہیں ثم ان اخذ شطر المال من مانع الزکوۃ

بطور تعزیر مال لینے کی مثالیں

غیر جائز ولکنه فعل للمبالغة فی الزجر انتہیٰ (اگرچہ زکوٰۃ کو روکنے والے شخص سے اسکے مال کا کچھ حصہ لینا جائز نہیں ہے لیکن حضرت نے زجر اور تنبیہ میں مبالغہ کرنیکی وجہ سے ایسا عمل فرمایا) صاحبان خبرت اور اصحاب فطنت خوب جانتے ہیں۔ کہ زکوٰۃ کا منع کرنا اور غنیمت میں خیانت کرنا ظلم ہے۔ اگر اخذ مال کی تعزیر ظلم ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ اس کا علاج نصف مال یا کچھ مال لینا اور غال یعنی غنیمت میں خیانت کرنیوالے کے اسباب کو جلانے اور اسکے حصہ کو روکنے سے کرنا گویا ظلم کا علاج ظلم سے ہوگا۔ کیونکہ لینے والے اور جلانے والے کا مانع زکوٰۃ اور غنیمت میں خیانت کرنیوالے کے مال میں کوئی حق نہیں ہے پس ایسے ایسے موقعوں پر تشنیع کرنا اور ان اقوال کو دساتیر صابئیں ویدانیت اور شاستر ہنود اور یہودیت کے مماثل اور مانند جاننا کمال دینداری پر دلالت کرتا ہے۔ نیز ایسے ایسے اقوال کو اس باب میں جو خاص کر خصائص امامیہ کیلئے معقود اور موضوع ہے۔ ذکر کرنا محض لغو اور بالکل عبث ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز اگر ایک شخص اپنی کنیز کو دوسرے شخص کے پاس امانت رکھے اور اسکو پروانگی دیدے کہ جب چاہے اس کنیز سے جماع کرے۔ ان کے نزدیک جائز ہے۔ اور اس امانت دار کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ اس کنیز کے ساتھ بیباکانہ صحبت رکھا کرے انتہیٰ۔

جواب باصواب کنیز کے امانت رکھنے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں یعنی بالاتفاق جائز ہے اور مصنف نے یہ جو لکھا ہے۔ کہ "پروانگی دے" یہ قول مردود اور باطل ہے۔ اگر اس سے مصنف کی غرض یہ ہے۔ کہ امین کو محض مالک کی پروانگی دینے سے عقد تحلیل کا صیغہ پڑھے بغیر اس کنیز کیساتھ مجامعت کرنا امامیہ کے نزدیک جائز ہے۔ تو یہ کذب محض اور افترائے صریح ہے۔ اور اگر یہ مقصود ہے۔ کہ عقد تحلیل کا صیغہ واقع کرنے کے بعد امین کو اس کنیز مملوکہ کیساتھ وطی کرنا امامیہ کے نزدیک مباح ہے۔ تو اسمیں کسی قسم کی قباحت اور مخالفت شرع لازم نہیں آتی۔ کیونکہ تحلیل اکثر امامیہ کے نزدیک مطلق نکاح کی ایک قسم ہے۔ اور پیشتر ہدایہ فقہ وغیرہ کتب معتبرہ اہلسنت سے ذکر ہو چکا ہے۔ کہ ام ولد کا نکاح اور تزویج غیر کیساتھ جائز ہے۔ پس اگر کوئی شخص اپنی کنیز بلکہ اُم ولد کو کسی شخص کے پاس امانت رکھے۔ اور تزویج بھی کردے۔ اس امانت دار کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ اس کنیز اور اس کی حرم سے جس نے اس شخص کے ہاں بچہ جنا ہے۔ بیباکانہ صحبت رکھا کرے۔ باوجودیکہ عطا ابن ابی رباح بھی جو امام اعظم ابوحنیفہ کا استاد اور شیخ ہے۔ تحلیل کے جائز ہونیکا قائل ہے۔ اور کنیز کا امانت رکھنا اور تحلیل اسکے نزدیک جائز ہے پس اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلئے مقرر کیا گیا

مسئلہ امانت کنیز
جواب اعتراض مصنف

ہے۔ محض لغو اور عبث ہے۔

قول مصنف تحفہ ایساہی اگر ایک شخص دوسرے شخص سے کہے کہ میں نے اس کنیز کے تمام منافع تجھکو بحل کر دئے۔ اس کو اس کنیز سے جماع کرنا حلال طیب ہو جاتا ہے۔ اور کنیزوں کی فرج کا عاریتاً دینا خواہ بالخصوص خواہ تمام منافع کے ضمن میں اُن لوگوں کے نزدیک جائز ہے اور اُم ولد کو بھی عاریتہً دینا درست ہے۔ اور یہ تمام احکام نص قرآنی کے برخلاف ہیں والذین لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ما ملکت ایدیھم فانھم غیر ملومین فمن ابتغی وراء ذلک فاولئک ھم العادون انتہی کلامہ (اور جو لوگ کہ اپنی شرمگاہوں کی حفاظت کرتے ہیں۔ مگر اپنی بیوؤں پر یا جوان کی مملوکہ ہیں۔ پس وہ لوگ نا قابل ملامت ہیں۔ پس جو کوئی اس حد سے تجاوز کرے۔ پس وہ لوگ حد سے نکل جانیوالے ہیں)

جواب باصواب تحلیل کی حقیقت اسطرح پر ہے۔ کہ ایک شخص دوسرے شخص کیلئے اپنی کنیز سے مباشرت کرنا حلال کر دے۔ اور اسکے جواز کیلئے چند شرطیں ہیں

شرط اوّل ۔ ایجاب ہے۔ مثلاً کنیز کا مالک کہے احللت لک وطی امتی فلانہ (میں نے اپنی فلاں کنیز سے وطی کرنا جائز کیا)

شرط دوم ۔ قبول ہے مثلاً وہ شخص کہے۔ قبلت (میں نے قبول کیا)

شرط سوم ۔ یہ ہے کہ وہ کنیز شوہر دار نہ ہو۔

شرط چہارم ۔ یہ ہے کہ جو شخص تحلیل کرتا ہے وہ اس کنیز کا مالک ہو۔ ان کے سوا اور بھی شرطیں ہیں جو بہ تفصیل کتب فقہ میں مذکور ہے۔ جو صاحب چاہیں۔ وہاں مطالعہ فرمائیں۔

جب یہ شرائط متحقق ہو جائیں۔ تو اس شخص کو اس کنیز سے مباشرت کرنی مباح ہو جاتی ہے۔ اور اب مالک خریدے بغیر اس کنیز سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور اگر کسی شخص نے ایک کنیز کی خدمت کو کسی شخص پر حلال کر دیا ہو۔ تو یہ شخص اس کنیز سے وطی نہیں کر سکتا۔ اور علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے۔ کہ یہ قسم نکاح میں داخل ہے۔ یا ملک یمین میں بعض علما مثل سید مرتضیٰ قائل ہیں کہ نکاح میں داخل ہے۔ اور اسکا مالک اسکا اور اسکے مہر کا مالک ہے۔ اسنے اسکا مہر ناکح کو بخش دیا ہے۔ فتاوائے عالمگیریہ میں فرمایا ہے وللمولے ان یھب صداق امتہ من زوجھا وکذلک مدبرۃ وام ولدہ (اور مالک کو اختیار ہے کہ اپنی کنیز کا مہر اسکے شوہر کو بخشدے۔ اور اسی طرح اپنی مدبرہ اور اپنی ام ولد کنیز کا مہر معاف کرنیکا اختیار ہے) اور بعض علماء کا یہ قول ہے کہ وہ ملک یمین میں داخل ہے۔ اسلئے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں (۱) ملک یمین (۲) ملک منفعت اور یہ قسم ملک منفعت میں داخل ہے۔ اور ملک منفعت عام ہے۔ خواہ ملک اصل کے تابع ہو۔ یا منفرد ہو بغیر

مسئلہ تحلیل اثنا عشریہ　　صفحہ ۳۱۶

شرائط تحلیل

ملک کی قسمیں

تبعیت۔ اسی تعمیم کی بنا پر حق سبحانہ وتعالیٰ نے اوما ملکت ایمانھم فرمایا ہے۔ اور اگر ملک عین سے خاص ہوتی تو من ملکت ایمانھم ارشاد فرماتا۔ اسلئے کہ لفظ مَنْ ذوی العقول سے خاص ہے۔ برخلاف مَا کے۔ کہ وہ ذوی العقول اور غیر ذوی العقول دونو کیلئے مستعمل ہے۔ کنز العرفان میں فرمایا ہے ھل ھو داخل فی ملک الیمین لان الملک یشتمل علی العین والمنفعۃ والتحلیل تملیک منفعۃ ولذلک قال اَوما ملکت ایمانھم ویوید ہ روایات الاصحاب المتظافرۃ وحینئذٍ نقول ملک المنفعۃ اعم من ان یکون تابعاً لملک الاصل او منفرداً انتہیٰ (آیا وہ ملک یمین میں داخل ہے؟ اسلئے کہ ملک کی دو قسمیں ہیں (۱) ملک عین (۲) ملک منفعت اور تحلیل تملیک منفعت ہے اسی وجہ سے اللہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اوما ملکت ایمانکم (یا وہ چیزیں جنکے تمھارے دونو ہاتھ مالک ہوں) اور ہمارے اصحاب کی روایات کثیرہ اس پر دال ہیں۔ اور اب ہم کہتے ہیں کہ ملک منفعت عام ہے۔ خواہ وہ ملک اصل کے تابع ہو۔ یا ملک اصل کے تابع نہ ہو۔ اور بالکل اس سے جدا ہو) فتاوائے حمادیہ میں بھی تملیک عین اور تملیک منفعت دو قسمیں کر کے فرماتے ہیں۔ فی شرح الطحاوی قال الشیخ الامام التملیک علی ضربین تملیک منفعۃ وتملیک عین وکل وجہ علی وجہین اما ان یکون ببدل اوغیر بدل فتملیک العین ببدل ھو البیع وتملیک العین بغیر بدل الھبۃ والصدقۃ والوصیۃ وما اشبہ ذلک واما تملیک المنفعۃ ببدل فھی کالاجارۃ وتملیک المنفعۃ بغیر بدل ھی العاریۃ۔ (شرح طحاوی میں ہے شیخ امام نے فرمایا ہے۔ کہ تملیک کی دو قسمیں ہیں (۱) تملیک منفعت (۲) تملیک عین اور ان دونو میں سے ہر ایک کی دو صورتیں ہیں (۱) یا تو بالعوض ہو (۲) یا بغیر عوض پس تملیک ہیں بالعوض بیع ہے۔ اور تملیک عین بغیر عوض ہبہ۔ صدقہ۔ وصیت وغیرہ۔ اور تملیک منفعت بالعوض وہ مثلاً اجارہ ہے اور تملیک منفعت بغیر عوض عاریت ہے)

الغرض نکاح حنفیہ کے نزدیک ایسے لفظ سے منعقد ہوتا ہے۔ جو تملیک پر دلالت کرے۔ خواہ صریحاً دلالت کرے خواہ بطریق کنایہ۔ مثلاً نکاح۔ تزویج۔ ہبہ۔ عطا۔ بیع۔ شرے۔ صدقہ۔ اجارہ۔ قرض۔ سلم کے الفاظ سے۔ اور بقول بعض علماء لفظ صرف سے بھی۔ اور فتاوائے ولوالجی میں فرمایا ہے وینعقد بکل لفظ یصح لتملیک الاعیان نحو الھبۃ والصدقۃ ولفظ التملیک اما لفظ البیع والشرے فاختلف المشائخ فیہ ایضاً قال بعضھم ینعقد النکاح وعن ابی حنیفۃ انہ قال کل لفظ یملک بہ شی ینعقد النکاح فیدل ھذہ الروایۃ علی ان النکاح بلفظ الاجارۃ ینعقد انتہیٰ (اور نکاح ہر ایک اس لفظ کیساتھ منعقد ہو جاتا ہے۔ جو تملیک عیان کیلئے صحیح ہو جیسے ہبہ صدقہ اور لفظ تملیک لیکن لفظ بیع وشری میں بھی مشائخ کا باہم اختلاف ہے بعض کہتے ہیں۔ کہ ان سے نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ سے روایت ہے

ما اور مَن کا فرق

اقسام ملک کی مزید تشریح

کہ ہر وہ لفظ جس سے چیز ملکیت میں داخل ہو جاتی ہے۔ اس سے نکاح بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ یہ روایت اس
امر پر دلالت کرتی ہے۔ کہ نکاح لفظ اجارہ سے بھی منعقد ہو جاتا ہے) اور کرخی جو رئیس الفقہاء اہل سنت
ابو حنیفہ کے تلامذہ معتبر سے ہے۔ اسکے مذہب کیموافق نکاح لفظ عاریت سے بھی منعقد ہو جاتا ہے۔ شرح
کنز میں فرمایا ہے ولا ینعقد بلفظ الاجارۃ والاعارۃ فی الصحیح خلافاً للکرخی فیہما (اور نکاح صحیح
قول کیموافق لفظ اجارہ اور اعادہ سے منعقد نہیں ہوتا۔ برخلاف کرخی کے۔ کہ اسکے نزدیک ان دونو لفظوں سے
منعقد ہو جاتا ہے) صاحبان عقل و دانش خوب جانتے ہیں کہ نکاح۔ بیع۔ شرے۔ ہبہ۔ صدقہ۔ عطا۔ قرض۔
رہن اور اجارہ وغیرہ الفاظ حقائق عرفیہ ہیں۔ ان میں سے ہر ایک لفظ ایک مفہوم پر دلالت کرتا ہے۔ جس کے
لئے وہ وضع کیا گیا ہے۔ اور اپنے مفہوم کے سوا دوسرے مفہوم پر عرفاً اور شرعاً دلالت نہیں کرتا۔ جب کہ ان
الفاظ سے جو عرفاً اور شرعاً نکاح اور تزویج پر دلالت نہیں کرتے۔ حرائر یعنی آزاد عورتوں میں کہ جن میں احتیاط
کی رعایت زیادہ تر مدّ نظر ہوتی ہے عقدِ نکاح منعقد ہو جاتا ہے۔ تو پھر اگر بعض لوگ لفظ احللت لك وطی
جاریتی فلانۃ سے جو جواری کی حلیت مباشرت۔ انکاح۔ اور تملیک منفعت پر صریحاً دلالت کرتا ہے۔ نکاح
جواری کی بعض قسموں کو اس عبارت سے منعقد کریں۔ تو اسمیں کسی قسم کی قباحت و شناعت لازم نہیں آتی محض
منع و استبعاد قابل سماعت نہیں ہو سکتا۔ جتبک کہ کتاب و سنت سے کوئی واضح دلیل پیش نہ کیجائے۔ نیز صاحبان
انصاف و عقل پر مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ اگر ایک کنیز کا مالک دوسرے شخص سے کہے احللت لك فرج
جاریتی یا وطی جاریتی (میں نے اپنی کنیز کی فرج یا وطی کو تیرے لئے حلال کیا) اور ایک عورت کا ولی
دوسرے شخص سے کہے وھبتك یا اعرتك وطی ابنتی (میں نے اپنی بیٹی کی وطی تجھ پر ہبہ کی یا تجھ کو
عاریۃً دی) ان دونو جملوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔ اب دوسری صورت کے جواز کا قائل ہونا۔ اور پہلی صورت
کو ناجائز قرار دینا محض تحکم ہے اور عقل و انصاف سے دور۔ اور مصنف نے جو یہ توہم فرمایا ہے۔ کہ تحلیل جواری
آیۂ والذین ھم لفروجھم حافظون الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فانھم غیر ملومین فمن
ابتغی وراء ذلك فاولئك ھم العادون کے مخالف ہے وہ اس تقریر سے جو پہلے مذکور ہوئی۔ مضمحل اور
زائل ہو جاتا ہے۔ باوجودیکہ عطا بن رباح بھی تحلیل جواری جواز کا قائل ہے جو رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے
مشائخ اور اساتذہ سے ہے۔ اور امام صاحب نے اسکے حق میں ارشاد فرمایا ہے ما رایت فیمن لقیت افضل
من عطا بن رباح (میں نے جن لوگوں سے ملاقات کی ہے۔ عطا بن رباح سے افضل شخص نہیں دیکھا
جیسا کہ شیخ دہلوی کے رجال المشکوٰۃ میں ہے۔ نیز رجال مذکور میں ترجمہ عطا بن رباح میں مرقوم ہے۔
وکان احد الاعلام ومن اجلاء الفقہاء کان ثقۃ فقیہاً عالماً کثیر الحدیث وقال الاوزاعی

یوم مات هو مات ارضی اهل الارض عند الناس (وہ نہایت ذکی عالم اور جلیل الشان فقیہ تھا۔
اور وہ ثقہ فقیہ اور کثیر الحدیث عالم تھا۔ اور جس روز اس کا انتقال ہوا۔ تو اوزاعی نے کہا۔ کہ آج لوگوں کے
نزدیک پسندیدہ ترین اہل زمین نے انتقال کیا) نیز صاحب طبقات التابعین نے عطا ابن رباح کے
حالات میں لکھا ہے۔ "کہتے ہیں۔ کہ مفتی اور فقیہ کا منصب مکہ میں مجاہد اور عطا پر منحصر تھا۔ جب ربع مسکون
کی خلقت حج میں آتے تھے۔ تو امرائے بنی امیہ کیطرف سے منادی خیمہ بہ خیمہ یہ کہتا ہوا پھرتا تھا۔ کہ عطا
بن ابی رباح کے سوا کوئی اور شخص مسئلہ کا جواب نہ دے۔ اور نہ کوئی اسکے سوا فتویٰ لکھے" انتہی۔ یہ بزرگوار
بھی تحلیل جواری کے جائز ہونیکا قائل ہے۔ اور اپنی کنیزوں کو تحلیل کے طور پر لوگوں کو مباشرت کیلیئے
دیا کرتا تھا۔ کتاب طبقات تابعین میں مرقوم ہے۔ "کہتے ہیں۔ عطا بن ابی رباح سے فقہ کے باب میں دو حکم
غریب مروی ہیں۔ دوسرا حکم یہ ہے کہ وہ مالکوں کی اجازت سے کنیزوں سے وطی کرنا جائز جانتا تھا کہتے
ہیں کہ وہ اپنی کنیزوں کو مہمانوں کے پاس بھیجتا تھا۔ کہ جو فعل ان کیساتھ وہ چاہیں کریں۔ انتہی۔ شیخ ابوالحسن
شاذلی نے بھی کتاب منہج وفیہ شرح رسالہ غریبہ میں اس حکم کو عطا بن ابی رباح سے منسوب کیا ہے۔ نیز ابن
خلکان اپنی تاریخ میں لکھتا ہے ابو محمد عطا بن ابی رباح ونقل اصحابنا عن المدینۃ انہ کان یری
وطی جواری باذن اربابھن وحکی ابو الفرح العجلی المقدم ذکرہ فی حرف الھمزۃ فی کتاب شرح
مشکلات الوسط والوجیز فی الباب الثالث من کتاب الرھن عن عطا انہ کان یبعث بجواریہ
الی اضیافہ والذی لعتقدہ انا ان هذا تعبد فانہ ولو رای الحال کانت المروۃ والغیرۃ یابی ذلک
فکیف یظن هذا المثل ذلک السند الامام ولم اذکرہ الا لغرابتہ (ابو محمد عطا بن ابی رباح ہمارے
اصحاب اہل مدینہ نے نقل کیا ہے۔ کہ وہ کنیزوں سے وطی کرنا ان کے مالکونکی اجازت سے جائز جانتا تھا۔
اور ابو الفرح عجلی نے جس کا ذکر پہلے حرف ہمزہ میں آچکا ہے۔ کتاب شرح مشکلات الوسطہ والوجیز کتاب
الرہن کے باب ثالث میں عطا کی نسبت ذکر کیا ہے۔ کہ وہ اپنی کنیزیں اپنے مہمانوں اور معتقدین کے پاس
بھیجا کرتا تھا لیکن یہ حکم تعبدی سے اور اگر اس حالت میں غور کیجائے۔ تو مروت اور غیرت اسکو منظور نہیں کرتی
پس ایسے مستند امام کیلیئے کیونکہ ایسا گمان کیا جاسکتا ہے۔ اور میں نے صرف غریب و نادر جانکر اسکا ذکر کیا
ہے) صاحبان علم و انصاف پر ظاہر اور روشن ہے۔ کہ گزشتہ واقعات کا علم ثقہ اور معتبر لوگوں کے نقل و
بیان سے حاصل ہوا کرتا ہے۔ جب ایک چیز نقل ثقات سے ثابت ہو جائے۔ تو وہم وخیال کے استبعاد
اور بعید جاننے سے اسکے علم میں کسی قسم کا قدح وارد نہیں ہو سکتا۔ مثلاً فرض کرو کہ نقل ثقات وتحریر
علمائے معتبرین سے ثابت ہوا۔ کہ فلاں عاقل جلیل القدر نے اپنے آپکو کوٹھے پر سے گرا دیا۔ یا خود کوئیں

صفحہ ۲۱۸ حالات ومراتب عطا ابن ابی رباح

میں گر پڑا۔ اب وہم کے استبعاد کو اس خبر کے عدم تحقق اور نفی ثبوت میں کسی قسم کا دخل نہیں ہو سکتا پس ابن خلکان کا استبعاد کہ "ایسے مستند امام سے ایسا فعل جو مروت و غیرت سے دور ہو، کیونکر گمان کیا جا سکتا ہے" درجۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ المختصر اس مسئلہ کو اس باب میں جو خاص امامیہ کے خصائص کیلئے مقرر کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا مستدرک اور لغو محض ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر ہوشیار بچہ اپنے وارثوں سے گم ہو کر کسی شخص کے پاس پہنچ جائے۔ اسکو اس بچے کا اٹھانا اور گھر میں رکھنا جائز نہیں ہے حالانکہ بچے کے ضائع ہونیکا اندیشہ ہے۔ اور خواجہ گر اور لوطی لوگ اس قسم کی عزیز جنس کے ہمیشہ طالب اور جویا رہتے ہیں۔ اسکے نہ اٹھانیمیں بیشک اسکی ہلاکت ہے جیسا کہ تجربہ میں آچکا ہے۔ حالانکہ وہ بچہ بچپن اور خوردسالی کیوجہ سے اپنی آفات و موذیات کے دفعیہ اور کسب معاش سے عاجز ہے پس اس کا التقات (اٹھانا) حیوانوں کے التقاط سے زیادہ تر موکد اور تاکیدی ہوگا۔ انتہٰی۔

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے۔ نہایت ہی عجیب و غریب ہے کیونکہ آپ کے کلام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں، حالانکہ یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ محققین علمائے امامیہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ ممیز بچے کا التقات جائز ہے۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے الاول فی اللقیط وھو کل صبی ضائع لا کافل لہ ولا ریب فی تعلق الحکم بالتقاط الطفل غیر الممیز وسقوطہ فی طرف البالغ العاقل وفی الطفل الممیز تردد والاشبہ جواز التقاطہ لصغرہ وعجزہ عن دفع ضرورتہ انتہٰی (اوّل لقیط کے بیان میں۔ لقیط وہ بچہ ہے جو گم ہو گیا ہو۔ اور اس کا کوئی کفیل نہ ہو۔ اس میں شک نہیں کہ یہ التقاط کا حکم غیر ممیز بچے سے متعلق ہے۔ اور بالغ اور عاقل کے بارے میں یہ حکم ساقط ہے۔ اور طفل ممیز کے باب میں تردد ہے اور اشبہ قول یہ ہے کہ اسکا التقاط جائز ہے کیونکہ وہ صغیر سن بچہ ہے اور اپنی ضرورت کے بہم پہنچانیسے عاجز ہے)

اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے الاول فی اللقیط وھو انسان ضائع لا کافل لہ حال الالتقاط ولا یستقل بنفسہ ای بالسعی علی ما یصلحہ ویدفع عن نفسہ المھلکات الممکن دفعھا عادۃ فیلتقط الصبی والصبیۃ وان میزا علی الاقوی لعدم استقلالھما بانفسھما مالم یبلغا فیمتنع التقاطھما حینئذ لاستقلالھما وانتفاء الولایۃ عنھما نعم لو خاف علی البالغ التلف فی مھلکۃ وجب انقاذہ کانقاذ الغریق ونحوہ انتہٰی (اوّل لقیط کے بیان میں اور وہ گم شدہ انسان ہے جس کا التقاط کی حالت میں کوئی کفیل نہ ہو۔ اور نہ وہ بذات خود مستقل ہے۔ یعنی نہ خود اپنی درستی اور اصلاح میں کوشش کر

اعتراض متعلق بچہ گم شدہ صفحہ ۳۱۹

لقطہ کی شرعی تعریف اور احکام

سکتا ہے۔ اور نہ مہلکات کو اپنے نفس سے دور کر سکتا ہے۔ جن کا دفعیہ عادتاً ممکن ہے۔ پس لڑکا اور لڑکی
التقاط کیجائے اگرچہ وہ ممیز ہوں علے الاقوے۔ کیونکہ وہ جبتک بالغ نہ ہوں اپنے نفسوں میں مستقل نہیں ہیں
پس بالغ ہونے پر ان کا التقاط منع ہے۔ کیونکہ وہ بذات خود مستقل ہو گئے ہیں۔ اور ولایت انسے منتفی ہو گئی
ہے۔ ہاں اگر بالغ کیلیے کسی مہلکہ میں تلف ہونیکا خوف ہو۔ تو اسکا اس ہلاکت کے مقام سے چھڑانا اور نکالنا
واجب ہے۔ جیسے ڈوبتے شخص کو ڈوبنے سے بچانا وغیرہ) لیکن ایک ضعیف احتمال یہاں یہ ہو سکتا ہے کہ اس قول
کے قائل کے نزدیک طفل ممیز سے وہ بچہ مراد ہے جو نیک و بد اور اصلاح و فساد میں ایسی تمیز رکھتا ہو۔ کہ فہم و فراست
اور عقل و کیاست میں بالغوں کے مشابہ ہو۔ اسلئے کہ ایسے بچے اکثر اوقات بالغوں کی طرح اپنے نفس کی کفالت
و پرورش اور حفظ و صیانت کرنے میں کسی دوسرے معاون کی زائد معاونت اور امداد کے محتاج نہیں ہوا کرتے
بہت سے ممیز اور تمیز و ہوش دار بچے عقل و شعور میں بعض احمق بڈھوں سے جن کو عرف میں پیر نابالغ کہا جاتا
ہے۔ بڑھکر اور فائق تر ہوتے ہیں جیسا کہ بارہا تجربہ اور مشاہدہ میں آچکا ہے۔ اور بزرگوں نے کہا ہے۔ بزرگی عقل
سے ہے نہ کہ سالوں کی زیادتی سے پس التقاط کا مقصد اور اسکی اصلی غرض کہ جو حفاظت اور صیانت ہے ایسے
باتمیز بچوں میں مفقود ہوتی ہے۔ اسلئے ان کیلیے بھی بالغوں کی طرح عدم التقاط کا حکم ہوگا۔ غایۃ المرام شرح
شرائع الاسلام میں فرمایا ہے منشؤہ ای منشاء التردد قالہ المصنف من امتناع عن الضیاع
لاستقلالہ بنفسہ (مصنف نے جو اس مقام پر لفظ تردد کو استعمال کیا ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے۔ کہ وہ
(یعنی طفل ممیز) اپنے نفس کو ہلاکت سے بذات خود بچانے پر قادر ہے) ہاں اگر کبھی کسی وقت ان میں سے کوئی
سا کسی گرداب ہلاکت میں گرفتار ہو۔ اور اُسکے تلف اور ضائع ہونیکا اندیشہ ہو۔ اس قول کے قائل شخص کے
نزدیک اس کو اس ہلاکت سے چھڑانا اور نجات دینا ہر اس شخص پر واجب ہے۔ جو اسوقت اس موقع پر پہنچ
جائے۔ اور اس مقام میں اصلی غرض ان کو اس گرداب ہلاکت سے بچانا اور حفاظت کرنا ہے۔ نہ کہ اُن کی
پرورش اور تربیت کرنا۔ اور جو بچہ عقل و شعور میں اس درجہ کو نہ پہنچا ہو۔ وہ ان علماء کے نزدیک طفل ممیز کا
حکم نہیں رکھتا۔ اور اس کا التقاط ان کے نزدیک جائز ہے۔ پس جناب افادت مآب کا اعتراض اس قول
پر بھی محض بیوجہ اور غیر موزوں و نامعقول ہے۔ چنانچہ صاحبان عقل و نہی پر خوب واضح اور روشن ہے۔

طفل ممیز میں ایک احتمال

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اجارہ زبان عربی کے بغیر منعقد نہیں ہوتا۔

جواب باصواب فقہ امامیہ کی کتب متداولہ مثلاً شرائع الاسلام۔ ارشاد الاذہان علامہ حلیؒ وغیرہ میں کہیں اس امر کی تصریح موجود نہیں ہے۔ کہ

صفحہ ۳۲۰ مسئلہ اجارہ

صیغہ اجارہ عربی میں ہونا ضروری ہے۔ لیکن اگر بالفرض اسکو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو یہ حکم بھی اسی حدیث شریف کی متفرعات میں سے ہے۔ جو شیخ جلال الدین سیوطی نے کتاب جامع صغیر میں روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت علیہ وآلہ السلام نے فرمایا۔ من احسن منکم العربیۃ فلا یتکلمن بالفارسیۃ فانہ یورث النفاق (جو شخص تم میں سے عربی اچھی طرح بول سکتا ہو۔ وہ فارسی میں گفتگو نہ کرے۔ کیونکہ وہ نفاق کو پیدا کرتی ہے) ظاہر ہے کہ یہ حکم اُسی صورت میں ہے۔ جبکہ زبان عربی پر قدرت رکھتا ہو۔ اور ایسی حالت میں اس عقد (اجارہ) کا جو عقود لازمہ شرعیہ سے ہے۔ ان الفاظ و عبارات میں واقع کرنا لازم ہوگا۔ اور اسکے سوا اور الفاظ میں ممنوع ہوگا۔ چونکہ اس قول میں جناب سرور کائنات صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔ اور پہلے بیان ہو چکا ہے کہ شافعی کے نزدیک اس شخص کو جو عربی زبان پر قدرت و استطاعت رکھتا ہو۔ عربی زبان کے سوا کسی اور زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ ہے۔ اس مسئلہ کو اس باب میں جو امامیہ کے خصائص اور منفردات کیلئے مخصوص اور موضوع ہے محض لغو و بیکار ہے۔ اور جناب فہامی جو تشنیعات ایسے مقامات میں امامیہ کو فرماتے ہیں۔ اگرچہ امامیہ ان سے چنداں بددل نہیں ہوتے کیونکہ فان البلیۃ اذا عمت طابت (بلا جب عام ہو جائے تو بھلی معلوم ہوا کرتی ہے) ع مرگ انبوہ جشنے دارد مشہور قول ہے لیکن حقائق و معارف دستگاہ کو بھی فکر روز باز خواست اہم اور ضروری ہے۔ وقفوھم انھم مسئولون۔

قول مصنف تحفہ

نیز قائل ہیں کہ جو کوئی غیبت امام مہدیؑ کے زمانہ میں کفار کے جہاد اور رہزنوں کی چوکیداری کیلئے اپنے آپ کو نوکر بنائے وہ اُجرت کا مستحق نہیں ہوتا۔ کیونکہ غیبت امام کے زمانہ میں جہاد فاسد ہے۔ پس اسکا اجارہ بھی صحیح نہ ہوگا۔ انتہیٰ کلامہ

جواب باصواب

اس قول کے اطلاق میں خبط واقع ہوا ہے۔ یعنی مصنف نے جو مطلقاً فرما دیا ہے "کیونکہ غیبت امام کے زمانہ میں جہاد فاسد ہے" اسمیں خبط واقع ہوا ہے۔ کیونکہ امامیہ زمانہ غیبت میں مطلقاً جہاد کے عدم جواز کے قائل نہیں ہیں جیسا کہ بحث جہاد میں بہ تفصیل اسکا ذکر ہو چکا ہے۔ اور بعض قسم کے جہاد غیبت امام کے زمانے میں امامیہ کے نزدیک واجب ہیں مثلاً جبکہ کفار مسلمانوں کے علاقہ پر چڑھائی کریں۔ اور اُن سے اسلام کو ضرر اور آسیب پہنچے۔ اس حالت میں ان سے جہاد کرنا امامیہ کے نزدیک واجب ہے۔ اور کسی صاحب احتیاج کو امر جہاد میں اعانت کیلئے کسی کو اجیر یعنی نوکر رکھنے کی ضرورت ہو اسکو اس صورت میں مقابلہ کفار کیلئے نوکر رکھنا واجب ہے۔ نیز اسلئے کہ صائل یعنی حملہ آور کا دفعیہ واجب ہے۔ جب رہزن مال لینے اور مسلمانوں کو

صیغہ اجارہ کا عربی میں ہونا ضروری ہونا۔ مصنف کا وقیہ
مسئلہ جہاد کے متعلق اعتراض
مسئلہ جہاد کی تفصیل۔ دیکھو صفحہ ۳۲ جلد نہم

عدم جواز اجارہ کا الزامی جواب

قتل کرنیکے درپے ہوں۔ ان سے جنگ کرنا واجب ہے اور احتیاج کیصورت میں اس گروہ فساد پژدہ کی مدافعت کے لئے نوکر رکھنا واجب ہے۔ نیز مرابطہ یعنی ملک اسلام کی سرحد کی حفاظت اور چوکیداری بھی امامیہ کے نزدیک منجملہ مستحبات مؤکدہ سے ہے۔ پس مصنف کے اس قول کا اطلاق مطلقاً باطل ہے۔ بالفرض اگر مصنف کی تحریر کو صحیح تسلیم کر لیا جائے تو ہم اسکے جواب میں یوں کہہ سکتے ہیں۔ کہ اُجرت کے لینے سے اخلاص نیت جس کا ہونا عبادات میں معتبر ہے فوت ہو جاتا ہے پس مخلصین کو اُجرت کا نہ لینا لازم ہے۔ باوجودیکہ حنفیہ عبادت بجالانیکے لیئے مکان کرایہ پر دینا جائز نہیں جانتے۔ الجواب الجواب۔

اعتراض متعلق تزویج کنیز

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک شیعہ اپنی اُم ولد کو خدمت اور صیل گری کیلیئے ایک شخص کا نوکر بنائے۔ اور اسکی فرج کو دوسرے شخص کیلیئے حلال کردے۔ تو خدمت پہلے شخص کے لئے ہوگی۔ اور وطی دوسرے شخص کیواسطے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب

اس سے پہلے کئی بار مذکور ہو چکا ہے۔ کہ تحلیل عقد تحلیل کے انعقاد اور ایجاب وقبول کے بغیر جائز نہیں ہے۔ اور عقد تحلیل کے انعقاد کی صورت میں امامیہ کے نزدیک وہ نکاح کی اقسام میں داخل ہے۔ اور اہلسنت کے نزدیک کنیز کو اجارہ پر دینا۔ اور اسکو لوگوں کی خدمت کیلیئے نوکر بنانا۔ اور دوسرے شخص سے اسکی تزویج کرنا جائز ہے ہدایہ میں فرمایا ہے ولہ وطیھا واستخدامھا واجارتھا وتزویجھا (اور اسکو اس کنیز سے وطی کرنا اور اس سے خدمت لینا اور اسکو اجارہ پر دینا اور اسکو دوسرے کی زوجیت میں دینا جائز ہے) پس اس مسئلہ کے مطابق اگر کوئی غیر امامی شخص اپنی ام ولد کو خدمت اور صیل گری کیواسطے ایک شخص کا نوکر بنائے اور دوسرے شخص سے اسکی شادی کردے۔ تو خدمت تو پہلے شخص کیلیئے ہوگی۔ اور وطی دوسرے شخص کیواسطے۔ نیز مکرر گذارش کر چکے ہیں۔ کہ عطا بن ابی رباح جو امام اعظم ابوحنیفہ کوفی کے اجلّہ مشائخ سے ہے تحلیل کے اباحت یعنی مباح ہونیکا قائل ہے۔ پس اگر وہ اسکی تابعین جو اس مسئلے میں اس (عطا) کے پیرو اور مقلد ہونگے۔ اگر اپنی اُم ولد کو خدمت اور صیل گری کی خاطر ایک شخص کا نوکر کرادیں۔ اور اسکی فرج کو دوسرے شخص کیلیئے حلال کردیں۔ اس صورت میں خدمت پہلے شخص کیلیئے ہے۔ اور وطی دوسرے شخص کیلیئے۔ پس اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کیلیئے موضوع اور معقود ہے مندرج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔ حالانکہ مصنف نے ام ولد کے نوکر کرانے کے مطلقاً جواز واباحت کو امامیہ کیطرف منسوب کیا ہے۔ وہ قابل غور ہے۔ جامع عباسی میں مکروہات اجارہ میں فرماتے ہیں۔ ہشتم اجارہ پردینا (یعنی اجارہ پر دینا بکراہت جائز ہے۔ نہ کہ مطلقاً جائز جیسا کہ مصنف کے کلام سے مترشح ہوتا ہے)۔

جواب معقول بجواز از ہدایہ

جواب الزامی

قول مصنف تحفہ

نیز یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ ہبہ عربی زبان کے بغیر درست نہیں پس اگر کوئی شخص ہزار دفعہ کہے۔ میں نے بخشا۔ میں نے بخشا ہبہ نہیں ہوتا۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب

فقہا امامیہ کی کتب متداولہ مروجہ مثلاً شرائع الاسلام، اور اسکی شرح شرح لمعہ اور ارشاد الاذہان علامہ حلی وغیرہ میں کہیں اس امر کی تصریح موجود نہیں۔ کہ ہبہ کے صیغہ میں عربیت شرط ہے۔ بلکہ ظاہر ان کتابونکی عبارت کا اطلاق تعمیم اور ہر لغت وزبان میں اسکے منعقد ہونے پر دلالت کرتا ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے وھی تفتقر الی الایجاب والقبول والقبض والایجاب کل لفظ قصد بہ التملیك المذکور کقولہ مثلاً وھبتك وملکتك (اور ہبہ میں ایجاب وقبول اور قبضہ کی ضرورت ہے۔ اور ایجاب ہر وہ لفظ ہے۔ جس سے تملیک مذکور مقصود ہو۔ مثلاً کوئی شخص کہے وھبتك (میں نے تجھکو ہبہ کیا) اور ملکتك (میں نے تجھے اس چیز کا مالک بنالیا) اور بالفرض اگر مصنف کے قول کو صحیح بھی تسلیم کرلیا جائے۔ تو یہ حکم اس صورت میں ہے جبکہ زبان عربی میں کلام کرنیکی استطاعت اور قدرت حاصل ہو۔ پس اس حالت میں یہ حکم حدیث من احسن منکم العربیۃ فلا یتکلمن بالفارسیۃ فانہ یورث النفاق کی متفرعات میں سے ہوگا۔ جسکو شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں روایت کیا ہے (جیسا کہ پیشتر بیان ہوا) الغرض چونکہ ہبہ عقود شرعیہ سے ہے اس لئے اسکا ان الفاظ اور عبارات میں منعقد کرنا لازم ہے۔ جو شارع علیہ السلام سے ماثور اور مروی ہیں۔ کیونکہ حتی الامکان آنجناب کی تاسی اور پیروی آئین ایمان کی ضروریات میں سے ہے۔ اور یہ بات مدح کا موجب ہے۔ نہ کہ قدح کا باعث۔ نیز پہلے بیان ہوچکا ہے۔ کہ شافعی عربی زبان میں گفتگو کرسکنے کی حالت میں غیر زبان میں گفتگو کرنا مطلقاً مکروہ جانتے ہیں۔ فتذکر۔

قول مصنف تحفہ

اور کہتے ہیں۔ کہ فقط اپنی مملوکہ کی وطی کا بخشنا (ہبہ کرنا) درست ہے۔ اور فرج کی عاریت ہوجاتی ہے۔ انتہی۔

جواب باصواب

یہ تحریر چند وجہوں سے مردود اور مدفوع ہے۔ وجہ اول یہ کہ اس قول کو امامیہ سے منسوب کرنا محض افترا اور خالص بہتان ہے کیونکہ امامیہ وطی مملوکہ کا بخشنا اور اس کا ہبہ کرنا جائز جانتے ہیں۔ اور انکے نزدیک عقد تحلیل کو لفظ ہبہ سے منعقد کرنا درست نہیں ہے۔ خاتمۃ المحدثین مولانا محمد باقر مجلسی علیہ الرحمۃ نے اجوبہ مسائل میں فرمایا ہے ایک شخص کی کنیز دوسرے شخص پر عقد دائمی یا متعہ یا تحلیل سے حلال ہوتی ہے۔ اور منفعت وطی کا بخشنا اور ہبہ کرنا شرعاً درست نہیں ہے۔ اور تحلیل لفظ ہبہ سے واقع نہیں ہوتی۔ پس مصنف نے جو تفریع اس پر

کی ہے۔ کہ یہ امر عاریت فرج ہو جاتا ہے۔ وہ بھی باطل اور مندفع ہو گئی۔ اور بعض علماء جو تحلیل کو بطریق
تملیک منفعت ملک یمین کی قسم سے جانتے ہیں۔ انکے نزدیک بھی عاریت فرج لازم نہیں آتی۔ کیونکہ
تملیک منفعت انکے نزدیک دو قسموں پر منقسم ہے (۱) عاریت (۲) تحلیل اور یہ دونو قسمیں ایکدوسرے کے
مقابل ہیں۔ تحلیل کا مفہوم اور اسکی شرطیں عاریت کے مفہوم اور اسکی شرطوں سے بالکل مغائر اور جدا
ہیں۔ پس انکے متحد اور مستلزم ہونیکا توہم مضمحل اور باطل ہوا۔ یہی وجہ ہے۔ کہ امامیہ کے نزدیک تحلیل
جائز ہے۔ اور عاریت استمتاع (عاریتاً فائدہ حاصل کرنا) جائز نہیں۔ اور یہ حکم فرقہ امامیہ کی اجماعیات
میں داخل ہے جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ اور کنیز کا عاریتہً لینا اس سے فائدہ اور تمتع حاصل کرنیکی
غرض سے جبتک کہ بلفظ تحلیل یا اباحت سے عقد کو منعقد نہ کریں جائز نہیں ہے۔ شیخ شہید ثانی طاب
ثراہ نے شرح شرائع میں فرمایا ہے لا خلاف عندنا فی جواز اعارۃ الجاریۃ للخدمۃ سواء کانت حسینۃ
او قبیحۃ وسواء کان المستعیر اجنبیا ام محرما لکن یکرہ اعارتھا للاجنبی وبتاکد الکراھۃ اذا کانت
حسینۃ خوفاً للفتنۃ وخالف فی ذلک الشافعی فحرم اعارتھا الا ان یکون صغیرۃ لا یشتہی و
کبیرۃ کذلک او قبیحۃ المنظر فلہ الوجھان واما استعارتھا للاستمتاع فغیر جائز اجماعاً انتہی۔
(ہمارے نزدیک کنیز کو خدمت کیلئے عاریتہً دینے میں اختلاف نہیں ہے۔ خواہ وہ خوبصورت ہو۔ یا بد
صورت۔ اور مستعیر یعنی عاریت لینے والا خواہ اجنبی ہو۔ یا محرم لیکن اجنبی کو عاریت دینا مکروہ ہے۔ اور
خوبصورت ہونیکی حالت میں فتنہ کے خوف سے کراہت شدید ہو جاتی ہے۔ اور اس باب میں شافعی
نے اسکی مخالفت کی ہے پس اسکے عاریت دینے کو حرام کیا ہے۔ مگر یہ کہ صغیرہ ہو۔ جو شہوت نہ رکھتی ہو
یا کبیرہ ایسی ہی ہو۔ یا بدصورت ہو پس اسکے لئے دو صورتیں ہیں۔ لیکن کنیز کا استمتاع کی غرض سے
عاریت لینا اجماعاً غیر جائز ہے) اور تحلیل بھی بہ لفظ عاریت درست نہیں ہے۔ صاحب شرائع نے فرمایا
ہے ولا یاتی بلفظ العاریۃ (لفظ عاریت سے تحلیل منعقد نہیں ہوتی)

وجہ دوم۔ بالفرض اگر مصنف کے قول کو صحیح مان لیں۔ تو جواباً عرض ہے۔ کہ مکرراً بیان
ہو چکا ہے کہ حنفیہ کے نزدیک مملوکہ کی تزویج بلکہ ام ولد کی تزویج جائز ہے۔ چنانچہ ہدایہ میں اس کی
تصریح موجود ہے جیسا کہ اسکی عبارات مباحث گذشتہ میں مذکور ہوئیں۔ نیز مذہب حنفیہ کا مشہور
اور مقرر مسئلہ ہے کہ نکاح لفظ ہبہ سے منعقد ہو جاتا ہے۔ بلکہ اس ہمارے زمانہ میں حنفیہ میں یہی قاعدہ
اور دستور متعارف اور معمول ہے۔ کہ اکثر نکاح کو صیغہ ہبہ سے منعقد کرتے ہیں۔ نیز مملوکہ کے نکاح کو
ناکح سے طلاق لینے سے حنفیہ کے نزدیک فسخ کرنا جائز ہے۔ اس مسئلہ کی بنا پر اگر کوئی شخص مذہب

عاریت استمتاع امامیہ صفحہ ۲۳۳ کے نزدیک جائز نہیں

صیغہ تحلیل بلفظ عاریت منعقد نہیں ہوتا

الزامی جواب از روئے فقہ حنفیہ

حنفیہ کیموافق کنیز کی تزویج لفظ بخشیدمش (میں نے اسکو بخشا) سے منعقد کرے۔ اور ایک مدت دخول کرنے کے بعد نکاح کو فسخ کریں۔ یا مذہب کرخی کیموافق لفظ بعاریت داد مش (میں نے اسکو عاریت کے طور پر دیا) سے مملوکہ کا نکاح کریں۔ اور کچھ دنوں دخول کے بعد اسکے نکاح کو فسخ کریں۔ ان دو نو صورتوں میں فاضل مصنف کا ایراد مذکور وارد ہوتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ کئی بار بیان ہو چکا ہے۔ کہ عطا ابن ابی رباح جو امام اعظم ابو حنیفہ کوفی کے اکابر مشائخ سے ہے۔ تحلیل کے مباح ہونیکا قائل ہے۔ پس اس مسئلہ مخترعہ کا جو حضور کے زعم میں تحلیل کی تراکیب و تفاریع میں سے ہے۔ اس باب میں مندرج کرنا لغو محض ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز ان میں سے اکثر کا یہ قول ہے۔ کہ صدقہ کا واپس لینا جائز ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے۔ لا تبطلوا صدقاتکم (اپنے صدقات کو باطل نہ کرو) اور پیغمبر فرماتے ہیں العاید فی صدقتہ کالکلب فی قیئہ انتہی (اپنے صدقہ کو واپس لینے والا کتے کی مانند ہے جو اپنی قے کو چاٹ لیتا ہے)

جواب باصواب مصنف نے اس مسئلہ میں اجمال مخل اور تلبیس سے کام لیا ہے اور اسکی تفصیل یہ ہے۔ کہ امامیہ کے نزدیک صدقہ واجبی میں رجوع اصلاً جائز نہیں۔ اور اس باب میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے۔ اور صدقہ سنتی میں بھی جمہور علماء کے نزدیک رجوع جائز نہیں ہے۔ مختصر نافع میں فرمایا ہے۔ ویلزم بعد القبض و ان لم یعوض عنہا (اور وہ قبضہ کے بعد لازم ہو جاتا ہے۔ اگرچہ اس کا عوض نہ دیا جائے) شیخ علی نے اس کے حاشیہ میں فرمایا ہے۔ لا خلاف فی ذلک فی المفروضۃ واما المندوبۃ فقال الشیخ یجوز فیھا الرجوع کالھبۃ فی موضع یجوز فیہ الرجوع والاقوی العدم کالمفروضۃ (اس باب میں فرض صدقہ میں تو کوئی اختلاف نہیں ہے۔ لیکن سنتی صدقہ میں بعض نے اختلاف کیا ہے۔ شیخ نے فرمایا ہے کہ اس (صدقہ سنتی) میں ہبہ کی طرف رجوع جائز ہے۔ جہاں اس میں رجوع جائز ہے۔ اور اقوی قول یہ ہے کہ صدقہ مفروضہ کی طرح اس میں بھی رجوع جائز نہیں ہے) شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ وشرطھا القربۃ فلا یجوز الرجوع فیھا بعد القبض لتمام الملک وحصول العوض وھو القربۃ کما لا یصح الرجوع فی الھبۃ مع التعویض (اور صدقہ کی شرط قربت ہے۔ پس قبضہ کے بعد اس میں رجوع جائز نہیں۔ کیونکہ ملک کامل ہو گئی۔ اور عوض حاصل

ہو گئی۔ اور وہ یعنی عوض قربت ہے۔ جیساکہ ہبہ میں تعویض یعنی عوض ملجانے پر رجوع صحیح
نہیں صحیح ہوتی، شرائع میں فرماتے ہیں ولا یجوز الرجوع فیہا بعد القبض علی
الاصح لان المقصود بہا الاجر وقد حصل فہی کالمعوض عنہا (قول
اصح کے موافق قبضہ کے بعد صدقہ میں رجوع کرنا جائز نہیں۔ اسلئے اس سے مقصود اجر
ہے۔ اور وہ حاصل ہو گیا۔ پس گویا اس (صدقہ) کا عوض دیدیا گیا) شیخ شہید ثانی رح
شرح شرائع میں فرماتے ہیں خالف فی ذلک الشیخ فقال ان صدقۃ التطوع
عندنا بمنزلۃ الھبۃ فی جمیع الاحکام من شرطہا الایجاب والقبول
ولا یلزم بالقبض وکل من لہ الرجوع فی الھبۃ لہ الرجوع فی الصدقۃ
وعلیہ نبہ المصنف بقولہ لان المقصود بہا الاجر وقد حصل الرد
علی قول الشیخ لو سلم مساواتہا للھبۃ واذا حصل بہا عوض لا یجوز
الرجوع فیہا مطلقاً والصدقۃ یستلزم العوض دائماً وھو القربۃ
وکانت کالمعوض عنہا وھذا ھو الاقوی حتی لو فرض فی الھبۃ التقرب
کان عوضاً کالصدقۃ ولم یجز بہا الرجوع فیہا والحاصل ان قول الشیخ
اما ضعیف جداً او مبنی علی عدم اشتراط نیۃ القربۃ فیہا فیکون
قولاً فی المسئلۃ (اس باب میں شیخ رح نے مخالفت کی ہے۔ اور فرمایا ہے۔ کہ صدقہ
تطوع (سنتی) ہمارے نزدیک تمام احکام میں ہبہ کی مانند ہے۔ اس کی شرط ایجاب و قبول ہے
اور وہ قبضہ سے لازم نہیں ہوتا۔ اور جس شخص کو ہبہ میں رجوع کا حق حاصل ہے۔ اسکو صدقہ
سنتی میں بھی رجوع کا حق حاصل ہے۔ اور مصنف شرائع الاسلام نے اس پر اپنے قول
لان المقصود بہا الاجر (کیونکہ اس سے اجر مقصود ہوتا ہے) سے تنبیہ فرمائی ہے
اور اس سے شیخ کے کلام کا رد ہو گیا۔ اگر اس کو یعنی صدقہ سنتی کو ہبہ کے مساوی تسلیم
کر لیا جائے۔ اور جب اس کا عوض حاصل ہو گیا۔ تو اس میں مطلقاً رجوع جائز نہیں ہے
اور صدقہ کو ہمیشہ عوض لازم ہوتا ہے۔ اور وہ قربت ہے۔ اور گویا اس کا عوض دیدیا گیا
ہے۔ اور یہ اقوی قول ہے۔ یہاں تک کہ اگر ہبہ میں تقرب فرض کیا جائے۔ تو وہ صدقہ
کی طرح اس کا عوض ہو گا۔ اور اسکے موجود ہونے کی حالت میں اس میں رجوع جائز نہیں
اور اس کا حاصل یہ ہے۔ کہ شیخ رحمۃ اللہ علیہ کا قول یا تو بہت ہی ضعیف ہے۔ یا یہ قول

اس پر مبنی ہے۔ کہ اس بزرگوار کے نزدیک اس میں قربت کی نیت شرط نہیں ہے پس اس مسئلہ میں صرف یہ ایک قول جُدا ہے)

ان مقدمات کے بیان کرنے سے معلوم ہو گیا کہ فاضل مصنف کا کلام چند وجوہ سے محل تامل ہے۔

وجہ اول - مصنف کا اس قول کو اکثر علمائے امامیہ کی طرف منسوب کرنا خلاف واقع ہے۔ کیونکہ بیان مذکورۂ بالا سے واضح ہو گیا۔ کہ اس مسئلہ میں شیخ طوسی علیہ الرحمہ کے سوا اور کوئی مخالف نہیں ہے۔

وجہ دوم - یہ کہ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے کہ امامیہ صدقہ میں رجوع کرنا مطلقاً جائز جانتے ہیں۔ یہ بھی ممنوع و باطل ہے۔ کیونکہ ان کے نزدیک صدقہ واجبی میں رجوع کرنا بالاجماع جائز نہیں ہے۔ صرف صدقہ سنتی میں ذرا اختلاف ہے۔ سوا ایک شیخ طوسی رح کے سوا اور سب علماء کے نزدیک اس میں بھی رجوع جائز نہیں۔

وجہ سوم - یہ کہ آیہ ولا تبطلوا صدقاتکم سے اس مدعا پر استدلال کرنا ایک عجیب و غریب استدلال ہے کیونکہ اس آیہ کریمہ میں جو صدقہ کے باطل کرنے سے نہی وارد ہوئی ہے۔ اس میں منّ و اذی کی قید لگی ہوئی ہے۔ اور آیہ دراصل اس طرح پر ہے۔ لا تبطلوا صدقاتکم بالمنّ والاذیٰ کالذی ینفق مالہ رئاء الناس (تم اپنے صدقوں کو احسان جتلانے اور اذیت دینے کے ساتھ باطل مت کرو اس شخص کی طرح جو اپنا مال لوگوں کو دکھانے کی غرض سے خرچ کرتا ہے) اور فاضل مصنف نے آیہ کریمہ سے قید منّ و اذی کو حذف کر کے ذکر فرمایا ہے۔ اور اس سے مطلقاً صدقہ کے ابطال پر استدلال کیا ہے۔ جناب کا یہ فعل نہایت عجیب و غریب اور اس اوباش لوطی سے نہایت ہی مشابہت رکھتا ہے۔ جس نے جملہ لا تقربوا الصلوٰۃ سے جو آیہ لا تقربوا الصلوٰۃ وانتم سکاریٰ میں ہے۔ نماز کے عدم جواز پر استدلال کیا ہے۔ (یعنی میں نماز اس لئے نہیں پڑھتا کہ قرآن میں خدا فرماتا ہے۔ لا تقربوا الصلوٰۃ (تم نماز کے نزدیک نہ جاؤ) یعنی نماز کا پڑھنا جائز نہیں کسی نے کہا۔ کہ وانتم سکاریٰ بھی تو آیت میں ہے۔ جواب دیا۔ کہ ہم فقیر لوگ تمام قرآن پر عمل نہیں کر سکتے ۱۲ مترجم) اور بیضاوی میں فرمایا ہے۔ والاذی ان یتطاول علیہ بسبب ما انعم علیہ (اور اذی کے معنی یہ ہیں۔ کہ اپنے مال کے سبب جو اس کو دیا گیا ہے۔

اس پر دست جور و ظلم دراز کیا جائے۔ اور متکبرانہ اور مغرورانہ لہجہ اور طریقہ اختیار کیا جائے) پس مصنف کے کلام سے جو یہ شبہہ پیدا ہوتا ہے۔ کہ صدقہ کا واپس لینا بھی اذیٰ (اذیت و تکلیف) میں داخل ہے باطل اور مندفع ہوا۔

وجہ چہارم - یہ کہ حدیث شریف جو مصنف نے استدلال میں پیش کی ہے۔ وہ ان علماء کے نزدیک جو صدقہ سنتی میں رجوع کرنے کو جائز جانتے ہیں۔ کراہیت کے بیان پر محمول ہے پس منافات لازم نہیں آتی مشکوٰۃ میں ابن عباسؓ سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہؐ العائد فی ھبتہ کالکلب یعود فی قیئہ لیس لنا مثل السوء (رسولخدا صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ اپنے ہبہ اور بخشش کو واپس لینے والا اس کتے کی مانند ہے۔ جو اپنی قے کو پھر خود ہی چٹ کرے ہمارے لئے بُری مثال نہیں ہے۔) امام رازی نے آیہ کریمہ واذا حییتم بتحیۃ فحیوا باحسن منہا او ردوھا ان اللہ کان علی کل شیٔ حسیبًا (اور جب تم کو کوئی تحفہ دیا جائے۔ تو تم اس سے بہتر تحفہ دو۔ یا اس کو واپس کر دو بیشک اللہ ہر چیز پر حساب اور انتقام لینے والا ہے۔) کی تفسیر کے ضمن میں فرمایا ہے۔ قال ابو حنیفۃ من وھب لغیر ذی رحم محرم فلہ الرجوع فیہا مالم یثبت عنہا واذا اثیبت منہا فلا رجوع لہ فیہا وقال الشافعی لہ الرجوع فی حق الولد ولیس لہ الرجوع فی حق الاجنبی احتج ابو بکر الرازی بھذہ الآیۃ علی صحۃ قول ابی حنیفۃ قال قولہ واذا حییتم بتحیۃ یدخل فیہ التسلیم ویدخل فیہ الھبۃ ومقتضاہ وجوب الرد اذا لم یصر مقابلاً بالاحسن فاذا لم یثبت الوجوب فلا اقل من الجواز (ابو حنیفہ نے فرمایا ہے جو کوئی کسی غیر ذی رحم محرم کو کوئی چیز ہبہ کرے پس جبتک وہ اس پر قابض نہ ہو۔ اس کو اس میں رجوع جائز ہے۔ اور جب قابض ہو جائے۔ تو اس میں رجوع کرنے کا حق نہیں۔ اور شافعی کا قول یہ ہے۔ کہ والد کو اپنی اولاد کے حق میں رجوع کا حق ہے۔ اور اجنبی کے حق میں رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ ابوبکر رازی نے اس آیت کے ساتھ ابو حنیفہ کے قول کی صحت پر استدلال کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ قولہ تعالیٰ واذا حُییتم بتحیۃ میں تسلیم اور ہبہ داخل ہے۔ اور اس کا منشاء یہ ہے۔ کہ جب احسن سے مقابل نہ ہو۔ تو رد کرنا واجب ہے۔ پس اگر وجوب نہیں۔ تو کم از کم جواز تو ضرور ہے) شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوٰۃ میں فرماتے ہیں معلوم رہے کہ ہمارے

نزدیک ہبہ اور صدقہ میں رجوع کرنا قبضہ کے بعد جائز ہے۔ مگران اسباب کے ساتھ جو فقہ میں مذکور ہیں۔ منجملہ ان کے تعویض اور قرابت محرمیت ہے۔ اور ایک حدیث اس باب میں ذکر کی گئی ہے۔ اور جو حدیث ہبہ کے واپس کرنے کے باب میں ہے وہ کراہت اور عدم مروت کے بیان کے واسطے ہے۔ اور ائمہ ثلاثہ کے نزدیک اسی حدیث کی وجہ سے رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ انہوں نے اس کو حرمت پر محمول کیا ہے۔ اور شافعی کے نزدیک اور ایک روایت کے موافق احمد کے نزدیک بھی والد کا اس چیز میں رجوع کرنا جائز ہے۔ جو اس نے اپنے بچے کو ہبہ کی ہے۔ اسلئے کہ ولد اور اس کا مال والد کے واسطے ہے اور احادیث اس پر شاہد اور ناطق ہیں۔ اور امام ابو حنیفہ کے نزدیک ولد کے ہبہ میں والد کے رجوع کرنے کے یہی معنی ہیں۔ کہ وہ اس مال کو لیلے۔ اور حاجت کے موقع پر اپنے اخراجات میں اس کو صرف کرے۔ جیسا کہ اسکے باقی مالوں میں وہ تصرف کرتا ہے۔ الغرض باوجودیکہ علمائے امامیہ میں سے شیخ طوسی کے سوا اور کوئی عالم اس قول کا قائل نہیں ہے شیخ عبد الحق دہلوی نے بھی علمائے حنفیہ سے ایسی ہی تصریح فرمائی ہے۔ پس اس مسئلے کو اس باب میں ذکر کرنا محض لغو ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ بلی کو وقف کرنا جائز ہے۔ اور خدا جانے کہ بلی میں کیا فائدہ ہے۔ اور اس سے کونسا نفع حاصل ہوتا ہے۔ جو اس کا وقف کرنا جائز ہوا۔ اے بارخدایا شاید بلا بھی بلی کی وطی کے کام میں آتا ہوگا؟ انتہی کلامہٗ۔

جواب باصواب۔ اس مسئلہ میں امامیہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ جس چیز سے اسکی بقا کے ساتھ حلال نفع حاصل کرنا صحیح اور درست ہو۔ اس کا وقف کرنا جائز ہے۔ اور اس میں ذرا بھی شک نہیں۔ کہ اکثر حیوانات مثلاً کتے۔ بلی وغیرہ سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے۔ کیونکہ اول یعنی کتے سے تو باغ۔ گھر اور زراعت وغیرہ کی حفاظت اور رکھوالی متصور ہے۔ اور دوم یعنی بلی سے چوہوں کا مارنا اور حشرات الارض کو اپنی خوراک بنانا مد نظر ہے۔ اور ان امور خصوصاً چوہے مارنے کا فائدہ تمام مساکن اور مکانات بود و باش میں ہے۔ خصوصاً مدارس اور مساکن طلبہ میں کہ وہاں کتابوں کی حفاظت کی زیادہ تر ضرورت ہے۔ اور ارباب عقل و دانش خوب جانتے ہیں۔ کہ چوہا کتابوں کے لئے سب سے بڑی آفت اور سخت مصیبت ہے پس ایسے مقامات میں اسکے وقف کا سب سے بڑا فائدہ ہوگا۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ وضابطہ کل

ما يصح الانتفاع به منفعة محللة مع بقاء عينه وكذا يصح وقف الكلب والسنور لامكان الانتفاع ولا يصح وقف الخنزير لانه لا يملكه المسلم و كذا وقف الابق لتعذر التسليم (اس کا ضابطہ یہ ہے کہ ہر اس چیز کا وقف کرنا درست ہے جس سے اسکے عین کی بقا کے ساتھ منفعت حلال کا حاصل کرنا صحیح ہو۔ اور اسی طرح کتے اور بلی کا وقف کرنا درست ہے۔ کیونکہ ان سے نفع حاصل کرنا ممکن ہے۔ اور سور کا وقف درست نہیں۔ اسلئے کہ مسلمان اس کا مالک نہیں ہوتا۔ ایسا ہی بھاگے ہوئے غلام کا وقف کرنا صحیح نہیں۔ کیونکہ اس کو سپرد کرنا متعذر اور ناممکن ہے) حالانکہ شافعی اور احمد اور ایک روایت کے بموجب مالک بھی وقف حیوانات کے جواز کے قائل ہیں شیخ عبدالوہاب شعراوی نے کتاب رحمۃ للامۃ فی اختلاف الائمہ میں فرمایا ہے۔ وقف الحيوان يصح عند الشافعي و احمد وهي رواية عن مالك وقال ابو حنيفة وابو يوسف لا يصح وهي الرواية الاخرى عن مالك (شافعی اور احمد کے نزدیک حیوان کا وقف صحیح ہے۔ اور مالک سے بھی ایک روایت میں ایسا ہی وارد ہوا ہے۔ اور ابو حنیفہ اور ابو یوسف کا قول ہے۔ کہ حیوان کا وقف صحیح نہیں۔ اور مالک سے بھی دوسری روایت میں ایسا ہی مروی ہے۔) اور اس میں شک نہیں۔ کہ بلی حیوان کی ایک نوع ہے۔ اور ان مجتہدین عظام میں سے کسی سے حیوان کی وقف کے باب میں ماسوائے گربہ کی تخصیص ماثور اور مرقوم نہیں ہے پس ان کے نزدیک گربہ یعنی بلی کے وقف میں کوئی شک نہیں ہے۔ اس قول کے موافق اس مسئلے کو اس باب میں درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔ اور مصنف نے جو یہ فرمایا ہے۔ "اے بار خدا! شاید گربہ (بلا)، بھی گربہ مادہ (بلی)، کی وطی کے کام میں آتا ہوگا" یہ اس امر کی دلیل ہے کہ موصوف کو شریعت غرا کے علل احکام کی طرف ہدایت نصیب نہیں ہوئی۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ عنایت الٰہیہ جس سے نظام خیر سے اس باری تعالیٰ کا علم مراد ہے۔ تمام کائنات کی بقائے نوع کی مقتضی ہے۔ بعض اوقات اگر کوئی شخص حسب مضمون الاعمال بالنیات بلی کو محض اس کی بقائے نوع کے قصد سے وقف کرے چونکہ اس فعل میں اسکو حق سبحانہ وتعالیٰ کی رضا مقصود اور مطلوب ہے۔ اسلئے کسی طرح کی شناعت اور قباحت اس پر عائد نہ ہوگی۔ بلکہ مزید مثوبات کا باعث ہوگا۔ اور مصنف علام نے جو ظرافت کی تعریض فرمائی ہے۔ اس کا جواب بھی نہایت ظاہر اور واضح ہے۔ کیونکہ بعض احکام عشر مشرکین اور منافقین کی ذلت

امراہلسنت کے اقوال

اور اہانت کرنیکی غرض سے وضع کئے گئے ہیں اسلئے اگر کوئی ظریف گربہ (نر) کو محبان بنی امیہ و آل مروان کی گربہ مادہ (یعنی بلیوں کے ساتھ جفتی کھانے کی غرض سے کہ اس میں اس گروہ شقاوت پژوہ کی جو مخربان دین الٰہی ہیں۔ ذلت اور اہانت ہے۔ وقف کرے۔ تو وہ انما لکل امرءٍ مانوی (ہر ایک شخص اپنی نیت کا عوض پاتا ہے) کے مضمون کے موافق ماجور و مثاب ہوگا۔

قول مصنف تحفہ ۔نیز ان کا بالا جماع یہ قول ہے۔ کہ کنیز کی فرج کا وقف کرنا جائز ہے پس وہ خرچی پر جائے۔ اور متعہ کرے۔ اس کی آمدنی اس شخص پر جس نے اسکو اس کے واسطے وقف کیا ہے حلال اور طیب ہے۔ نوش جان فرمائیں۔ خدا اس مذہب پر لعنت کرے۔ اب شریعت میں اور آئین راجہائے بونڈی میں کچھ بھی فرق و تفاوت نہ رہا۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے۔ محض جھوٹ اور افترا ہے مسئلہ کی صورت کو عوام کالانعام کو غلطی میں ڈالنے کی غرض سے تحریف کر دیا ہے۔ مسئلہ کی صورت یہ ہے۔ کہ کنیز موقوفہ کی تزویج درست ہے۔ اور اس کا مہر مالکان وقف کی ملکیت ہے۔ کیونکہ کنیز وقف ہو کر اپنے تمام فوائد سمیت مالک اصلی کی ملکیت سے ارباب وقف کی طرف منتقل ہوگئی ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ ویجوز تزویج الامۃ الموقوفۃ ومہرھا للموجودین من ارباب الوقف لانہ فائدۃ کاجرۃ الدار۔ (اور وقف شدہ کنیز کی تزویج یعنی نکاح کرنا جائز ہے۔ اور اس کا مہر موجودہ مالکان وقف کے واسطے ہے۔ اسلئے کہ وہ فائدہ اور نفع ہے۔ جیسے گھر کا کرایہ) صاحبان عقل و انصاف پر خوب واضح اور روشن ہے۔ کہ اس حکم میں ذرا بھی قباحت اور شناعت نہیں ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ اس کلام میں کنیز موقوفہ کی تزویج کا جواز اور اسکے مہر کا ارباب وقف سے متعلق ہونے کا بیان کیا گیا ہے۔ نہ کہ اس میں یہ بیان کیا گیا ہے۔ کہ کنیز کی فرج کا وقف کرنا جائز ہے۔ اور موقوفہ کنیز کی تزویج کے جائز جاننے میں عرفاً اور شرعاً کسی قسم کی شناعت اور قباحت نہیں ہے یہ بات ضروریات اسلام میں داخل ہے۔ کہ توقان اور خواہش کے وقت اور جبکہ زنا میں پڑنے کا خوف ہو۔ نکاح کر دینا لازمی اور حتمی ہے۔ چونکہ کنیز اپنے مہر کی مالک نہیں ہوتی۔ بلکہ اس کا مہر اسکے نفس کی طرح اسکے آقا کی ملک ہوتا ہے۔ اور یہ بات اہل سنت کے ہاں بھی مقرر اور مسلم ہے۔ جیسا کہ بکر (علمائے اعلام سے نقل کیا گیا ہے۔ اور اسلئے کہ مسئلہ زیر بحث میں کنیز مالک کی ملک سے نکل چکی ہے۔ اس کا مالک بھی اسکے مہر کا مالک نہیں ہو سکتا۔ پس لامحالہ اس کا مہر انہی لوگوں سے متعلق ہوگا۔ جن کی طرف وہ مالک سے

ماسبق

مصنف کا افترا از کنیز کی فرج کا وقف جائز ہے

مسئلہ کی اصلی صورت

منتقل ہو کر آئی ہے یعنی ارباب وقف سے متعلق ہوگا - اور وہی اسکے مہر کے مالک ہونگے
بلکہ شناعت اور برائی تزویج کے عدم جواز کی صورت میں ہے - اسلئے کہ وقف جواری کے
جائز ہونے کی صورت میں اگر ان کی تزویج واقع نہ ہو یعنی ان کا نکاح نہ کیا جائے - تو جواری
موقوفہ قبائح اور فواحش کی مرتکب ہونگی - اور یہ اقبح قبائح اور تمام برائیوں سے بدتر ہے
اور حنفیہ بھی قائل ہیں - کہ جواری کا وقف کرنا اور ان کی شادی کرنا جائز ہے - اور اس بات
کو مانتے ہیں - کہ ان کا مہر ارباب وقف سے تعلق رکھتا ہے - جب جواری یعنی کنیزوں کی
شادی اور نکاح کر دینے کا جواز ثابت ہوگیا - اور ابھی یہ بھی بیان کیا جائیگا - کہ متعہ بھی ایک
قسم کا نکاح ہے - اور اس میں مدت اور عدت شرط ہے - کچھ اور شرائط ہیں جو کتب
فقہ میں بیان ہو چکی ہے پس تشنیع اور راجہائے بوندی کے آئین سے مماثلت اور
مشابہت اس وقت لازم آتی - کہ جواری محض اسی کام کے لئے وقف کرتے - اور ان کے
فروج کا فائدہ ارباب وقف کو پہنچاتے - جبکہ یہ صورت نہیں ہے پس تشنیع بھی کچھ نہیں
حالانکہ حنفیہ بھی اسی قسم کے وقف کے قائل ہیں - فتاویٰ عالمگیریہ میں اس کی تصریح موجود
ہے - کہ رباط اور کارواں سراؤں کی مصالح کے لئے غلاموں اور کنیزوں کا وقف کرنا جائز
ہے - اسکی اصل عبارت یہ ہے - وقف الغلمان والجواری علیٰ مصالح الرباط
یجوز ولو زوج الحاکم جاریۃ یجوز لانہ یلزم علیہ المہر والنفقۃ ولو زوج
عبد الوقف من امتہ لایجوز کذا فی الوجیزۃ (کارواں سرا کی مصالح کی بنا پر
غلاموں اور کنیزوں کا وقف کرنا جائز ہے - اور اگر حاکم کسی کنیز کا عقد کر دے تو جائز ہے
اسلئے کہ اس پر مہر اور نفقہ لازم ہے - اور اگر وقف کے غلام کا وقف کی کنیز سے نکاح کرے
تو جائز نہیں ہے - وجیزہ میں ایسا ہی ہے) اس بیان سے واضح ہوگیا - کہ یہ حکم امامیہ
سے مخصوص نہیں ہے - اور ان پر کسی قسم کی طعن و تشنیع عائد نہیں ہوتی - اور اس مسئلے
کا قائل شرعاً اور عرفاً لعنت کا مستحق نہیں ہوتا - بموجب اس حدیث کے جس کو ابو داؤد نے
ابو ذر رضی اللہ عنہ سے روایت کیا ہے - اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں
بھی اس کی روایت کی ہے - قال سمعت رسول اللہ یقول اذا لعن العبد شیئاً
صعدت اللعنۃ الی السماء فتغلق ابواب السماء دونہا ثم یہبط الی الارض
فتغلق ابوابہا دونہا فیاخذ یمیناً و شمالاً فاذا لم یجد مساغاً رجعت الی

الذی لعن فان کان لذلک اھلاً والا رجعت الی قائلھا۔ (راوی کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ رسولخدا صلعم فرماتے تھے۔ کہ جب بندہ کسی چیز کو لعنت کرتا ہے۔ تو وہ لعنت آسمان کی طرف صعود کرتی ہے۔ پس آسمان کے دروازے اس پر بند ہو جاتے ہیں۔ پھر وہ زمین کی طرف اُترتی ہے۔ پس زمین کے دروازے اس پر بند ہو جاتے ہیں تب وہ دائیں بائیں چکر لگاتی ہے۔ جب کہیں گنجائش نہیں پاتی۔ تو اس چیز کی طرف رجوع کرتی ہے جس پر لعنت کی گئی ہے۔ اگر وہ اس کی مستحق ہے۔ ورنہ اسکے کہنے والے کی طرف رجوع کرتی ہے۔) ظاہر ہے کہ۔ لعنت کا مستحق کون ہوگا۔ نیز چونکہ حنفیہ بھی اس مسئلے کے قائل ہیں۔ پس اس کا اس باب میں درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

قول مصنف تحفہ - نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ باوجود خواہش کے نکاح نہ کرنا مستحب ہے۔ حالانکہ یہ انبیا اور اوصیا کی سنت کے خلاف ہے۔ کیونکہ انہوں نے خود بھی نکاح کیا ہے۔ اور دوسرے شخصوں کو بھی نکاح کا امر فرمایا ہے۔ ہاں بیشک انبیا اور اوصیا کو یہ مسئلہ معلوم نہ تھا۔ کہ جماع کی خواہش متعہ اور فرج عاریتی سے بھی دفع ہو سکتی ہے۔ نکاح کی باربرداری کی کیا ضرورت ہے؟ انتہی کلامہ

جواب باصواب - مصنف نے جو کچھ یہاں پر تحریر کیا ہے۔ وہ کذب محض اور افترائے صریح ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں سے کوئی عالم بھی باوجود خواہش کے ترک نکاح کے استحباب کے قائل نہیں ہوا۔ بلکہ جب خواہش ہو۔ اور زنا میں پڑنے کا ڈر ہو۔ تو سب علما نے بالاتفاق وجوب نکاح کی تصریح فرمائی ہے۔ شرح لمعہ میں فرماتے ہیں۔ النکاح مستحب موکد لمن یمکنہ فعلہ ولا یخاف الوقوع بترکہ فی محرم والا وجب قال اللہ تعالیٰ فانکحوا ماطاب لکم من النساء وانکحوا الایامیٰ منکم والصّالحین من عبادکم وامائکم ان یکونوا فقراء یغنھم اللہ من فضلہ واللہ واسع علیم واقل مراتب الامر الاستحباب وقال صلعم من رغب عن سنتی فلیس منی وان من سنتی النکاح (نکاح سنت موکدہ ہے۔ اس شخص کے لئے جو اس پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اسکے ترک کرنے سے حرام میں پڑنے کا خوف نہ ہو۔ ورنہ واجب ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے "نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تمھارے لئے پاک اور طیب ہوں۔ اور تم نکاح کرو بیوہ عورتوں اور مردوں کا۔ جو تم میں سے ہیں۔ اور اپنے نیکوکار غلاموں

اور کنیزوں کا۔ اگر وہ فقیر و محتاج ہوں۔ تو خدا اپنے فضل سے ان کو غنی کردیگا اور اللہ وسعت دینے والا اور جاننے والا ہے۔ اور اس حکم کا سب سے کم مرتبہ استحباب ہے۔ اور آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ جو کوئی میری سنت سے انکار کرے۔ وہ مجھ سے نہیں ہے۔ اور نکاح میری سنت سے ہے) اور حاشیہ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ النکاح علیٰ خمسۃ اقسام واجب کنکاح من یخاف من الزنا ومندوب کنکاح من لا یخاف وقوعہ فی الزنا (نکاح پانچ قسم پر ہے۔ واجب۔ جیسے اس شخص کا نکاح کرنا جو زنا میں پڑنے سے ڈرے۔ اور مستحب ہے جیسے اس شخص کا نکاح جس کو زنا میں پڑنے کا خوف نہ ہو۔ الخ) جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ نکاح کرنے والے اشخاص کے لحاظ سے نکاح کی پانچ قسمیں ہیں (۱) واجب وہ اس وقت ہے۔ کہ اس کا نفس مشتاق ہو۔ کہ اگر نکاح نہ کرے۔ تو زنا میں پڑ جائیگا۔ (۲) سنت۔ وہ اس وقت ہے۔ کہ زنا کا خوف نہ ہو اور نفقہ اور مہر پر قادر ہو۔ انتہی۔ اور دیگر شواہد کا ذکر کرنا تطویل لاطائل ہے۔ یہاں اسی قدر کافی ہے۔ الغرض امامیہ نکاح کو خواہش اور زنا میں پڑنے کے خوف کی حالت میں واجب جانتے ہیں۔ اور اس صورت میں اسکے ترک کرنے کو حرام سمجھتے ہیں۔ برخلاف اس کے فقہا و مجتہدین اہلسنت امام احمد کے سوا نکاح کو خواہش اور زنا میں پڑنیکے خوف کی حالت میں مستحب کہتے ہیں۔ اور اسکے ترک کو اس صورت میں جائز جانتے ہیں۔ متفق اور مفترق موسوم بہ افصاح میں فرمایا ہے۔ واتفقوا علیٰ من تاقت نفسہ الیہ وخافت اللعنت فانہ یتاکد فی حقہ (اور اس امر پر سب کا اتفاق ہے۔ کہ جس شخص کا نفس نکاح کا مشتاق ہو۔ اور اس کو زنا کا خوف ہو۔ اسکے حق میں تاکید نکاح کی ہے) پس اس کا ترک جائز ہو۔ اور ان کے صوفیہ کی ایک جماعت ترک نکاح کو مستحب جانتے ہیں۔ جیسا کہ اس کتاب میں اپنے مقام پر انشاء اللہ ذکر کیا جائیگا۔ ابن جوزی کتاب تلبیس ابلیس میں فرماتے ہیں۔ قال ابو حامد الطوسی ینبغی ان لا یشتغل المرید نفسہ بالتزویج فانہ یشغل عن السلوک وتانس بالزوجۃ ومن انس بغیر اللہ شغل عن اللہ تعالیٰ۔ (ابو حامد طوسی نے کہا ہے۔ کہ مرید کے لئے یہ مناسب ہے۔ کہ وہ نفس کو تزویج میں مشغول نہ کرے۔ کیونکہ وہ اسکو سلوک سے روکتی ہے۔ اور اس کا نفس زوجہ سے مانوس ہوجاتا ہے۔ اور جو کوئی غیر خدا سے مانوس ہوجائے۔ وہ اللہ تعالیٰ سے غافل ہوجاتا ہے۔) تعجب کا مقام ہے کہ فاضل مصنف

صفحہ ۲۱۲ نکاح بلحاظ حکم پانچ قسم پر ہے

علمائے عامہ کے اقوال

صوفیہ کے نزدیک ترک نکاح مستحب ہے

نے افترا کر کے مادۂ تشنیع کو برعکس کر دیا ہے۔ معلوم نہیں۔ کہ جناب افادت مآب کو جو اس زمانہ موجودہ میں اپنے آپکو سر دفتر محدثین جانتے ہیں۔ بلکہ تیرہویں صدی کے مجددین میں سے شمار کرتے ہیں۔ جھوٹ کے ارتکاب میں جو بالاجماع قوادح عدالت میں شمار ہے۔ کونسا نفع متصور ہے۔ اور کیا فائدہ مدنظر ہے۔ کہ اس کتاب کے اکثر مقامات میں اسی طرح بے دھڑک اسکے مرتکب ہوتے ہیں۔ اور سب سے عجیب تر بات یہ ہے۔ کہ باوجود اس تمام کذب و افترا کا ارتکاب کرنے کے جناب موصوف کی عدالت میں ذرّہ بھر خلل بھی واقع نہیں ہوتا۔ ان ھذا لشیء عجاب فاعتبروا یا اولی الالباب۔ اور بالفرض اگر انبیا و اوصیائے ماسلف کو معلوم نہ تھا۔ کہ جماع کی خواہش متعہ سے دفع کر سکتے ہیں لیکن جناب سرور کائنات علیہ وآلہ السلام کی نسبت تو اس امر کے علم رکھنے کے باب میں کسی قسم کا شک و ریب باقی نہیں ہے۔ کہ باجماع امت اور باتفاق اہلسنت آنحضرت صلعم نے غزوۂ خیبر تک بلکہ فتح مکہ اور روز اوطاس تک بلکہ حجۃ الوداع تک مشروع فرمایا تھا۔ اس پر بھی آنحضرتؐ نے خود بھی نکاح کئے ہیں۔ اور دوسروں کو بھی نکاح کرنے کا حکم فرمایا ہے۔ پس معلوم ہوا کہ متعہ کی اباحت کا قائل ہونا نکاح کی باربرداری کا منافی نہیں ہے نتیجہ یہ کہ اس قول کا دوسرے اقوال کی طرح اس باب میں درج کرنا محض لغو و بیکار ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ جن دنوں میں چاند عقرب میں ہو یا تحت الشعاع ہو نکاح کرنا مکروہ ہے۔ حالانکہ یہ چیزیں اہل شرع کے مقاصد کے مخالف ہیں جو اطفال نجوم کے لئے آئی ہے۔ بلکہ اصول حنفا کے مخالف اور روش صابئین کے موافق اور مطابق ہیں۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب۔ مصنف کا یہ کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ یہ حکم بالکل ویسا ہی ہے جیسا کہ بعض علمائے اہلسنت نے بعض موقعوں پر حساب تقویم کواکب اور منازل قمر کے موافق عمل کرنا جائز رکھا ہے۔ چنانچہ ابن شریح جو عظمائے شافعیہ سے ہے۔ اور بعض دیگر علماء نے روزے کے دخول وقت کے باب میں حساب تقویم کواکب اور منازل قمر کے موافق عمل کرنا جائز جانا ہے منتقی و مفترق میں ہے۔ اتفقوا علی انہ لا اعتبار بمعرفۃ الحساب والمنازل فی دخول وقت الصوم واختلفوا خلافاً لابن شریح من الشافعیۃ (علماء نے اس باب میں کہ روزے کے وقت کے داخل ہونے

ہیں حساب اور منازل کی معرفت کچھ قابل اعتبار نہیں ہے باہم اتفاق اور اختلاف کیا ہے
برخلاف ابن شریح کے جو علمائے شافعیہ سے ہے) اور کتاب رحمۃ للامۃ میں اس قول کو
عارف حساب سے مخصوص کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ واتفقوا علی انه لا اعتبار لمعرفة
الحساب والمنازل الا فی وجه عن ابن شریح من عظماء الشافعیة بالنسبة
الی العارف بالحساب (اس بات پر سب کا اتفاق ہے۔ کہ حساب اور منازل کی معرفت
معتبر نہیں ہے۔ لیکن ایک صورت میں جو عظمائے شافعیہ میں سے ابن شریح سے مروی ہے
یعنی صرف عارف حساب کے لئے) اور اس نے اس باب میں اس روایت کو اپنا مستند قرار دیا
ہے۔ جو مزنی نے شافعی سے مالک سے نافع سے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ قال لا تصوموا
حتی تروا الهلال ولا تفطروا حتی تروا الهلال فان غم علیکم فاقدروا له (فرمایا
تم روزہ نہ رکھو۔ جب تک کہ ہلال کو نہ دیکھو۔ اور افطار نہ کرو جب تک ہلال کو نہ دیکھو۔ پس اگر تم
کو شبہ رہے۔ تو اسکے لئے اندازہ کرلو۔) صاحب جامع الاصول مسند شافعی کی شرح میں فرماتے
ہیں۔ فاما معنی الکلام فانه یرید قدروا عدد الشهر حتی تکملوه ثلثین یوما
وقال ابو العباس بن شریح معنی قوله فاقدروا له منازل القمر فانها تبین لکم
ان الشهر تسع وعشرون او ثلثون قال هذا خطاب لمن یخصص بهذا العلم
من اهل الحساب قال وقوله فاکملوا العدة خطاب لعوام الناس الذین لا
یحسنون تقدیر المنازل قال وهذا نظیر المسئلة المشکلة ینزل بالعالم الذی اعطی
الاجتهاد فی تبیین صوابها فامر باجتهاد رائه ونهی عن تقلید العلماء فیها
حتی یتبین له الصواب کما بان لهم واما عوام الناس الذین لم یوتوا آلة
الاجتهاد فلهم تقلید اهل العلم قال الازهری والقول الاول عندی
اصح وارجو ان یکون قول ابی العباس غیر خطاء۔ انتهی (لیکن اس کلام کے
معنی یہ ہیں۔ کہ آپ کی مراد یہ ہے کہ تم مہینے کی گنتی کا اندازہ کرو۔ یہاں تک کہ تم اسکو تیس
دن کا کرو۔ اور ابو العباس بن شریح نے کہا ہے۔ کہ آپ کے قول فاقدروا له کے معنی منازل
قمر ہیں۔ یعنی کہ منازل قمر کا اندازہ کرو۔ کہ ان سے تم کو معلوم ہو جائیگا۔ کہ مہینا انتیس دن کا ہے
یا تیس دن کا۔ ابن شریح کہتا ہے۔ کہ یہ خطاب ان لوگوں سے ہے۔ جو اہل حساب میں سے
اس علم سے مخصوص ہیں۔ اور حضرت کے قول فاکملوا العدة (گنتی کو کامل کرو) کا خطاب

حدیث مسند شافعی کا حوالہ

ابن شریح کا قول

عوام الناس سے ہے۔ جو منازل قمر کا حساب اچھی طرح نہیں جانتے۔ ابن شریح کہتا ہے یہ
مسئلہ اس مسئلہ مشکلہ کی مانند ہے۔ جو اس عالم کو دیا جاتا ہے۔ جو اس کی صواب اور درستی کے
بیان کرنے میں اجتہاد کر سکتا ہے پس اس کو اجتہاد رائے کا حکم دیا۔ اور اس مسئلہ میں علماء
کی تقلید سے منع کیا ہے۔ تاکہ اس کو درستی اور صواب ظاہر ہو جائے۔ جس طرح ان پر ظاہر
ہوئی۔ لیکن عوام الناس جن کو آلہ اجتہاد عطا نہیں ہوا۔ پس ان کو اہل علم کی تقلید لازم ہے
الزہری کہتا ہے کہ پہلا قول میرے نزدیک سب سے زیادہ صحیح ہے۔ اور مجھے امید ہے کہ
ابو العباس کے قول میں غلطی نہیں ہے۔ یعنی وہ قول درست ہے) نیز مسند شافعی کی شرح میں
فرمایا ہے۔ وحکی عن قوم انھم یجتھد فی ذلک ویرجع الی قول المنجمین (اور
ایک گروہ کی طرف سے بیان کیا گیا ہے۔ کہ وہ کہتے ہیں۔ کہ اس باب میں اجتہاد کیا جاتا ہے
اور منجموں کے قول کی طرف رجوع کی جاتی ہے۔) ملا علی قاری نے شرح نخبۃ الفکر میں بعض علمائے
اہل سنت سے نقل کیا ہے۔ کہ محمد بن مقاتل منجمین سے سوال کرتا تھا اور ان کے قول متفق علیہ
پر عمل کیا کرتا تھا۔ اور اس کی عبارت یہ ہے۔ واما ما ذکرہ بعض علمائنا عن محمد
بن مقاتل انہ کان یسئل المنجمین ویعتمد علی قولھم بعد ان یتفق علی ذلک
جماعۃ منھم الی اٰخر ما قال۔ نیز تاتار خانیہ سے نقل کیا ہے۔ ھل للمنجم ان یعمل بحساب
نفسہ۔ ففیھا وجھان احدھما یجوز والثانی لا یجوز (آیا منجم کو اختیار ہے۔ کہ وہ اپنے
حساب کے موافق عمل کرے۔ پس اس میں دو صورتیں ہیں۔ ایک جائز ہے۔ اور دوسری
ناجائز ہے۔) الغرض منازل قمر کے موافق عمل کا جائز رکھنا بعض اوقات آنحضرت صلعم کی حدیث
شریف کے محتملات سے استنباط کیا گیا ہے۔ اور اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ عموم لفظ
معتبر ہے۔ نہ کہ خصوص سبب۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مقصد شرع کو ابطال نجوم جاننا سوء تحقیق کی وجہ سے ہے۔ اسلئے
کہ شرع مطہر و مقدس کا مقصد اس نے اور غایت قصویٰ۔ حق تعالیٰ کا ثابت کرنا ہے اور
اسکے ماسوا کی نفی کرنا اسکے لوازم و توابع سے ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں آیہ کریمہ۔ الھکم الہ واحد
کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں وفیہ نکتۃ شریفۃ وھی ان اثبات الحق وقع فی کلتا
الفقرتین بالمطابقۃ لیعلم انہ المقصد الاسنیٰ والغایۃ القصویٰ الیٰ ما
قال (اور اس میں ایک شریف نکتہ ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ کا اثبات ان دونوں

کلموں میں بالمطابقت واقع ہوا ہے۔ تاکہ معلوم ہو جائے کہ وہ مقصد اعلیٰ اور غرض اصلی ہے
وجہ سوم۔ یہ کہ اگر بالفرض تسلیم کر لیا جائے۔ کہ شرع کا مقصد یہ ہے کہ نجوم کو باطل کیا
جائے۔ تو اس کا جواب یہ ہے کہ اس مسئلہ میں مقاصد شرعیہ کی مخالفت اور روش صابئین
کی موافقت اس وقت لازم آتی ہے۔ کہ یہ امور اصطلاح منجمین کے مطابق ہوں۔ حالانکہ
ایسا ہرگز نہیں ہے۔ مولانا محمد باقر مجلسی طاب ثراہ حق الیقین میں فرماتے ہیں۔ کہ وہ بھی منجموں
کی اصطلاح کے موافق نہیں ہے۔ بلکہ اس سے عقرب کے ستاروں کی محاذات مراد ہے
چنانچہ عرب کا مدار اسی پر ہے۔ حالانکہ عرب میں نہ کوئی منجم مشہور ہوا ہے۔ اور نہ کوئی تقویم
شائع ہوئی ہے۔ اور شارع علیہ السلام کی عادات جمیلہ سے معلوم ہو چکا ہے۔ کہ آنحضرت
نے عبادات اور معاملات کی بنیاد امور ظاہرہ پر رکھی ہے جن میں عوام اور خواص کو ایک
ہی نسبت ہے۔ اور اس زمانہ میں عقرب کے اکثر ستارے برج قوس میں منتقل ہو گئے ہیں۔
وجہ چہارم۔ بالفرض اگر اس کو بھی تسلیم کر لیا جائے۔ کہ ان امور میں اصطلاح نجوم کے
مطابق عمل کیا جاتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے تو اس صورت میں بھی مقاصد شرع کی مخالفت
اور روشِ صابئین کی موافقت اس وقت لازم آتی ہے کہ قمر اور دوسرے ستاروں کو اپنے
اعتقاد میں مؤثر حقیقی جانیں۔ اور جبکہ ستاروں کو حقیقی مؤثر نہیں جانتے تو اس میں کسی قسم
کی قباحت لازم نہیں آتی۔ اور مقاصد شرع کی مخالفت اور طریقہ صابئین کی موافقت متحقق
نہیں ہوتی۔ در اصل اس قسم کے اوامر و نواہی سد ذرائع کی قسم سے ہیں۔ کہ اگر مثلاً نکاح وغیرہ کا
ایسے دنوں میں اتفاق پڑ جائے اور تقدیرات ربانی سے ناکح اور منکوحہ پر کوئی نحوست
وارد ہو جائے۔ تو فرومایہ اور ناکس جاہل لوگ ستاروں کی تاثیر حقیقی پر محمول کیا کرتے
ہیں۔ اور یہ بات ان کے بد اعتقادی اور ظنون فاسدہ کے راسخ اور پختہ طور پر قائم ہونے
کا باعث ہو جاتی ہے۔ اسلئے مادہ ظن کو منقطع کرنے کی غرض سے ان ایام میں نکل کو منع
فرمایا ہے۔ چنانچہ جذامی سے فرار کرنے کے بارے میں جو امر فرمایا ہے۔ اسکے باب میں بھی علماء
نے اسی قسم کی توجیہ فرمائی ہے۔ مصنف جو محض قشری ہیں۔ اس امر پر متنبہ نہ ہونے کی وجہ سے
ایرادات باردہ اور اعتراضات غیر واردہ فرماتے ہیں۔ علاوہ ازیں ایک باعث اور بھی ہے۔
کہ مناوی نے کتاب فیض القدیر شرح جامع صغیر میں خطیب سے نقل کیا ہے۔ کہ اس نے
اپنی تاریخ میں روایت کی ہے۔ ان علیّاً کرم اللہ وجھہ کرہ ان تزوج الرجل او

یسافر فی المحاق واذا نزل القمر العقرب قال والمحاق اذا بقی من الشھر یوما او یومین انتہی (کہ علی کرم اللہ وجہہ مکروہ جانتے تھے۔ کہ کوئی شخص محاق میں اور اس وقت میں جبکہ قمر برج عقرب میں نازل ہو نکاح کرے یا سفر میں جائے۔ راوی کہتا ہے۔ کہ محاق اس وقت کو کہتے ہیں۔ جبکہ مہینے میں ایک دن یا دو دن باقی رہ جائیں۔) شیخ عبد الحق دہلوی نے بھی اپنی بعض کتابوں میں اس حدیث کو نقل فرمایا ہے۔ اور جناب فضیلت مآب حرویت دستگاہ کو چونکہ بغض و عداوت حضرت امیر المومنین علیہ السلام میراث میں پہنچا ہے۔ اسی لئے جناب موصوف نے عمداً اس بزرگوار کے احکام پر زبان اعتراض دراز کرکے اپنے نصب و خروج کو خوب برظاہر و باہر کردیا ہے۔ حالانکہ بعض اصحاب کبار بھی اپنے بعض معاملات کو بعض ستاروں کے طلوع سے منوط اور وابستہ رکھتے تھے۔ اگر تقویم اور منازل قمر کے حساب کو عمل میں لانا مطلقاً شرع شریف سے خارج ہونے اور رسوم صابیین کی خواہش کا باعث ہوتا۔ تو یہ امر ان بزرگواروں سے ہرگز ہرگز وقوع میں نہ آتا۔ بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے۔ اخبرنی خارجہ بن زید بن ثابت ان زید بن ثابت لم یکن یبیع ثمار ارضہ حتی یطلع الثریا فیتبین الاصفر من الاحمر (خارجہ بن زید بن ثابت نے مجھکو خبر دی ہے۔ کہ زید بن ثابت اپنی زمین کے پھلوں کو فروخت نہ کرتا تھا جب تک کہ ثریا طلوع نہ کرے۔ پس اس وقت زرد اور سرخ الگ الگ معلوم ہو جاتے ہیں۔)

وجہ پنجم۔ یہ کہ ان اقوال کے نقل کرنے سے واضح ہوگیا۔ کہ اہل سنت کے بعض علما قائل ہوئے ہیں۔ کہ بعض اوقات منازل قمر اور اہل نجوم کے حساب کے موافق عمل کرنا جائز ہے۔ اور بعض اصحاب رسول بھی اپنے بعض معاملات کو بعض ستاروں کے طلوع پر موقوف رکھتے تھے اور امامیہ کے قول کے موافق اس مسئلے میں حضرت امیرؑ سے روایت کتب اہل سنت و جماعت میں وارد ہوئی ہے پس اس مسئلے کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے خاص کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا لغو محض ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ نو سال کی عمر ہونے سے پہلے عورت کے ساتھ دخول کرنا حرام ہے۔ اگرچہ توانا اور پر گوشت ہو۔ حالانکہ اس بات کو شرع میں کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ اپنے مقام میں بیان کیا گیا ہے۔ کہ جنس اناث کی پیدائش جنس ذکور

کی نسبت اصل فطرت میں نہایت ضعیف الجثہ اور کمزور واقع ہوتی ہے۔ ان کے اعضا نہایت ..... نازک اور ملائم ہوتے ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ نہ سالہ ہونے سے پہلے جو امامیہ کے نزدیک عورت کے بلوغ کی حد ہے۔ عورتوں کے اعضا نہایت نرم و نازک اور مزاج نہایت ضعیف اور سست ہوتا ہے۔ اسلئے وہ نہ سالہ ہونے سے پہلے جماع کے صدمات کی تاب نہیں لاسکتی۔ خصوصاً جب کہ جماع کنندہ مرد قوی الجثہ اور کثیر الباہ ہو۔ لیکن ہاں اگر عورت زنان بنی امیہ میں سے ہو۔ تو بیشک کوئی مضائقہ نہیں۔ کیونکہ اُن میں بمقتضائے قول شریف ولکم فی النساء شبق (تم کو عورتوں کی خواہش بہت زیادہ ہے) یہ قوت قابلیت اور مرد کا اشتیاق بہت زیادہ ہوتا ہے اور اس عمر میں جماع کرنا اکثر افضا کا باعث ہوا کرتا ہے۔ جس میں آگا پیچھا ایک ہو جاتا ہے۔ اور اس حالت کے عارض ہونے سے عورت کی خلقت اور ہیئت و صورت میں کمال نقصان اور خرابی پیدا ہو جاتی ہے۔ اور عورت اسکے بعد مرد کے قابل نہیں رہتی۔ شرع شریف میں بھی افضا کو ان عیوب میں قرار دیا گیا ہے جن سے نکاح فسخ ہو جاتا ہے۔ بلکہ بعض موقعوں پر عورت کی ہلاکت کا باعث ہوتا ہے۔ چنانچہ یہ بات تجربہ میں آچکی اور اس زمانے میں مشاہدہ ہو چکی ہے۔ اور کئی لڑکیاں ہلاک ہو گئی ہیں۔ علاوہ ازیں اس سن میں عورت سے جماع کرنا نہایت ردی اور فساد دماغ کا باعث اور مجامعت کنندہ کے غم و وسواس میں پڑنے کا موجب ہوا کرتا ہے۔ اسی وجہ سے اطبا تیرہ سال سے کم عمر کی عورت سے جماع کرنے کو ردی اور ناقص جانتے ہیں۔ الغرض سات آٹھ سال کی عورت سے جماع کرنا اکثر عورت کی ہلاکت اور سخت ضرر کا باعث ہوتا ہے۔ اور اکثر کو کل کے حکم میں شمار کیا جاتا ہے۔ اسلئے مذہب امامیہ میں نو سال سے کم عمر کی عورت کے ساتھ جماع کو حرام کر دیا ہے۔ تاکہ ضرر و ہلاکت کا سدباب ہو جائے۔ اور ہر ایک مسئلہ کے لئے خاص نص لازم نہیں ہے۔ بہت سے مسائل کتاب و سنت کے اطلاقات و عمومات سے اخذ کئے گئے ہیں۔ اور اس مقام میں قولہ تعالیٰ ولا تلقوا بایدیکم الی التھلکۃ (اپنی جانوں کو ہلاکت میں نہ ڈالو) کا اطلاق و عموم اور دوسرے نصوص جو ہلاکت نفس کے موجبات سے بچنے اور اعضاء کے فساد و نقصان کے بواعث سے اجتناب و پرہیز کرنے کے باب میں وارد ہوئے ہیں۔ کافی ہیں۔ حالانکہ یہ حکم حضرت سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی سنت سنیہ سے استنباط کیا گیا ہے کیونکہ ام المومنین عائشہ صدیقہ چھ سال کی عمر میں آنحضرت صلعم کے نکاح میں آئیں۔ اور جبتک

کم عمر میں جماع کرنے سے افضا کا نقص — اس مسئلہ کا مدرک

نوسال کی نہ ہوئیں - آنحضرت ص کی ہم بستری کے شرف سے مشرف نہ ہوئیں - حالانکہ خصم کے دعویٰ کے موافق آنحضرت ص کی طبع اقدس کو جناب صدیقہ کی مواصلت کا کمال اشتیاق و ازحد میلان تھا - اب غور کیا جاسکتا ہے - کہ باوجود کمال رغبت و اشتیاق اتنے عرصہ دراز تک جو انتظار کی تکلیف گوارا فرمائی - بظاہر اسکے سوا اور کوئی وجہ نظر نہیں آتی - کہ جناب صدیقہ کا سن بوجہ صغر سنی ایقاع وقاع اور جماع کی صلاحیت نہ رکھتا تھا - سیر و احادیث کی کتب معتبرہ میں اس کی تصریح موجود ہے - مدارج النبوۃ میں فرمایا ہے - آنحضرت نے ماہِ شوال میں عائشہ سے جبکہ وہ چھ سال کی تھیں نکاح کیا - اور ہجرت کے سال دوم میں جب کہ اٹھارہ ماہ ختم ہو چکے تھے - اور وہ نو سال کی تھیں - مدینہ میں شرف زفاف سے مشرف فرمایا - اور کتب رجال میں عائشہ صدیقہ سے روایت ہے - زوجنی رسول اللہ صلعم بست سنین وبنابی وانا بنت تسع سنین (رسولخدا صلعم نے چھ سال کی عمر میں مجھ سے نکاح کیا - اور جب میں نو سال کی ہوئی - تو مجھکو گھر میں داخل کیا - بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کی ہے - مختصراً نقل کی جاتی ہے - عن عائشۃ قالت تزوجنی النبی صلعم وانا بنت ست سنین الحدیث بطولہ الی ان قالت فاسلمتنی الیہ وانا یومئذٍ تسع سنین (عائشہ فرماتی ہیں - کہ آنحضرت صلعم نے مجھ سے نکاح کیا - جبکہ میں چھ سال کی تھی ...... اور مجھکو اپنی شرف صحبت سے مشرف فرمایا جبکہ میں نو سال کی تھی) نیز روایت کی ہے - عن ھشام عن ابیہ قال توفیت خدیجۃ قبل مخرج النبی ص الی المدینۃ بثلاث سنین او قریبا من ذلک ونکح عائشۃ وھی بنت ست سنین ثم بنی لھا وھی بنت تسع (ہشام نے اپنے باپ سے روایت کی ہے - وہ بیان کرتا ہے - کہ حضرت خدیجہ نے آنحضرت صلعم کے مدینہ کی طرف ہجرت فرمانے سے تین یا قریباً تین سال پہلے انتقال کیا - اور آنحضرت ص نے عائشہ سے نکاح کیا جبکہ وہ چھ سال کی تھیں - پھر جب وہ نہ سال کی ہوئیں - تو زفاف فرمایا) پس مصنف کا قول کہ "اس مقدمہ شرع میں کچھ بھی اصل نہیں ہے" جو علم اصول و حدیث و سیر میں عدم توغل اور قلت غور و تامل کی وجہ سے پیدا ہوا ہے - ہمارے اس بیان مذکورہ بالا سے مندفع اور باطل ہوا - ظاہرا ایسا معلوم ہوتا ہے - کہ جناب موصوف کو زنان بنی امیہ کی جانب داری سنت سنیہ نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر کہ نو سال سے کم عمر کی عورت سے جماع کرنا جائز نہیں ہے - اس اعتراض شنیع

کا باعث ہوئی ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ نکاح حلال میں مقررہ وقت کے اندر جماع کی تعداد مقررہ کی شرط کرنی جائز ہے۔ مثلاً یوں کہے۔ کہ میں رات دن میں اتنی دفعہ جماع کروں گا۔ اور ایک مہینے میں اس قدر۔ اور شرط کے موافق دو نو طرف سے مطالبہ اور مواخذہ کا حق حاصل ہے۔ حالانکہ خدا تعالیٰ فرماتا ہے۔ ولا تواعدوھن سرا الا ان تقولوا قولاً معروفا انتھی کلامہ (اور ان سے پوشیدہ وعدہ مت کرو۔ مگر یہ کہ قول معروف کہو۔)

جواب باصواب۔ مصنف کی تحریر چند وجہوں سے مدخول ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ مصنف کے کلام کا مفہوم یہ ہے۔ کہ امامیہ کے نزدیک دفعات کی شرط تمام قسم کے نکاحوں میں جائز ہے۔ یہ بات محض افترا ہے۔ کیونکہ اس امر کی شرط نکاح متعہ سے مخصوص ہے۔ نکاح دائمی میں ہرگز جائز نہیں۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کے کلام سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ امامیہ کے نزدیک طرفین سے دفعات کی شرط جائز ہے یہ بات بھی بدستور سابق کذب صریح ہے۔ کیونکہ دفعات کی شرط کا جواز نکاح متعہ میں مرد کی طرف سے ہے نہ کہ عورت کی طرف سے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ یہ شرط منافی عقد کی منافی نہیں ہے۔ اور اس شرط کی حرمت پر کوئی دلیل قائم نہیں۔ اور مصنف نے جو آیہ ولا تواعدوھن سرا سے اس امر پر استدلال کیا ہے نہایت استعجاب اور کمال تعجب کا مقام ہے۔ کیونکہ یہ آیت خاص ہے۔ اور اس میں نساء سے وہ عورتیں مراد ہیں جن کے شوہر مر گئے ہوں۔ اور ابھی ان کا عدہ ختم نہ ہوا ہو۔ اور مواعد کی نہی معتدہ وفات سے مخصوص ہے۔ نہ مطلقاً سب قسم کی عدت والی عورتوں سے یہی وجہ ہے۔ کہ معتدہ بہ فراق بائن میں اختلاف واقع ہوا ہے۔ اکثر علمائے اہلسنت جائز سمجھتے ہیں۔ صاحب بیضاوی آیہ فلا جناح علیکم فیما تراضیتم من خطبۃ النساءِ (خطبہ نساء کے بارے میں جس بات پر تم رضامند ہو گئے ہو۔ اس میں تم پر کوئی گناہ نہیں ہے) کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ والمراد بالنساء المعتدات وتعریض خطبتہا ان یقول لہا انک جمیلۃ او نافقۃ او من غرضی ان اتزوج ونحو ذالک لکن لا تواعدوھن سرا ای فاذکروھن ولکن لا تواعدوھن نکاحہ وجماعا بالسر عن الوطی لانہ یسرثم عن العقد

مسئلہ نکاح پر جرح بے جا اعتراض مصنف کی افترا بندی۔ دوسرا افترا۔ مصنف نے آیہ قرآنی کو بے محل پیش کیا ہے

لانه سبب فيه وقيل معناه لا تواعدن وهن في السر على ان المعنى بالمواعدة
في السر المواعدة بما يستهجن الا ان يقولوا قولا معروفا وهو ان تعرضوا ولا
تصرحوا وفيه دليل على حرمة تصريح خطبة المعتدة وجواز تعريضها
ان كانت معتدة وفاة واختلف في معتدة الفراق البائن والاظهر
جوازه انتهى۔ (اور نساء سے مراد معتدات یعنی عدت والی عورتیں ہیں۔ اور خطبہ کا کنایۃً
پیش کرنا اس طرح پر ہے کہ مرد عورت سے کہے۔ کہ تو جمیل ہے یا تو خوش رنگ ہے یا میں نکاح
کرنا چاہتا ہوں۔ وغیرہ۔ لیکن ان سے پوشیدہ طور پر وعدہ مت کرو یعنی پس ان سے ذکر
کرو۔ لیکن ان سے نکاح یا جماع وطی کا پوشیدہ طور پر وعدہ نہ کرو۔ اسلئے کہ وہ پوشیدہ ہوتا ہے
پھر عقد کی بابت اسلئے کہ وہ اس میں سبب ہے۔ اور بعض کہتے ہیں۔ کہ اسکے معنی یہ ہیں۔ کہ ان سے
پوشیدگی میں وعدہ مت کرو۔ کیونکہ پوشیدگی میں وعدہ کرنا گو، ناگوار اور بری چیز کا وعدہ کرنا ہے
لیکن ان سے معروف اور مشہور بات کہو۔ اور وہ یہ ہے کہ کنایۃً اور تعریضاً کہو اور تصریحاً نہ کہو اور یہ اس
امر کی دلیل ہے کہ عدت والی عورت کو تصریحاً خطبہ کرنا حرام ہے۔ اور تعریضاً اور کنایۃً وعدہ کرنا
جائز ہے۔ اگر وہ وفات کے عدۃ میں ہے۔ اور اگر فراق بائن کا عدہ رکھتی ہے۔ تو اس میں اختلاف
ہے۔ اظہر قول یہ ہے۔ کہ جائز ہے۔)

قول مصنف تحفہ نیز ان لوگوں نے منکوحہ۔ مملوکہ۔ کنیز عاریت۔ کنیز وقف۔ کنیز امانت
اور زن متعہ کے ساتھ وطی فی الدبر کو جائز کیا ہے۔ حالانکہ خدا فرماتا ہے۔ قل هو اذى فاعتزلوا
النساء في المحيض (اے پیغمبرؐ تو ان لوگوں سے کہدے۔ کہ وہ اذی (نجاست) ہے پس
تم عورتوں کو حیض کی حالت میں چھوڑ دو) حیض کی نجاست کی وجہ سے فرج کو حرام کیا ہے پس
نجاست براز کی وجہ سے دُبر کیونکر حرام نہ ہو۔ کیونکہ دُبر کے متصل کی امعا یعنی انتڑیوں میں ناپاکی
ہر وقت موجود رہتی ہے۔ اور پیغمبرؐ فرماتے ہیں۔ ملعون من اتى امراة في دبرها (جو شخص
کسی عورت کی دبر میں جماع کرے وہ ملعون ہے) نیز فرماتے ہیں۔ اتقوا الله محاش النساء
ادبارهن وهو خبر صحيح متفق عليه نص عليه المقداد (عورتوں کی محشوں
یعنی ان کی دبروں سے بچو۔ اور یہ حدیث صحیح اور متفق علیہ ہے۔ مقداد نے اس پر نص کیا ہے)
نیز اس حدیث میں حرام ہونے کی علت کی طرف بھی اشارہ فرمایا ہے۔ کہ براز اور ناپاکی کی جگہ ہے
جیسے بیت الخلا۔ کیونکہ محشہ زبان عرب میں بیت الخلا کو کہتے ہیں۔ اور آنحضرت علیہ السلام کا قول

ان الحشوش محتضرة (بیت الخلائیں مقر اور محصود ہیں) اسی معنی میں ہے بعض ناواقفان فن تشریح کو یہ شبہہ دل میں گزرتا ہے۔ کہ فرج بھی بول اور نجاست کی جگہ ہے پس اس جگہ کو کیوں حلال کیا ہے۔ یہ شبہہ اس عضو کی تشریح کے سمجھنے سے رفع ہو سکتا ہے۔ فن تشریح میں مقرر ہے۔ کہ عورت کی فرج میں ایک دوسرے کے اوپر تین تجویف یعنی نالیاں ہوتی ہیں۔ ایک نالی مثانہ کو جاتی ہے۔ اور وہ نالی پیشاب کا ناودان یعنی پرنالہ ہے۔ اسکے بعد ایک باریک نالی امعا کے متصل ہے۔ جسکے رستے بعض اوقات کچھ ہوا نکلتی ہے۔ اور سب سے نیچے اور پچھلی طرف ایک وسیع اور فراخ نالی ہے۔ کہ جماع کے وقت ذکر اس میں جاتا ہے۔ اور وہ رحم سے ملی ہوئی ہے۔ اور خون حیض اور بچہ اسی راہ سے باہر آتا ہے پس فرج میں جماع کی جگہ ایام حیض کے سوا اور دنوں میں کبھی نجس نہیں ہوتی۔ اور ان ایام میں جماع حرام ہے۔ برخلاف اسکے دبر کا ایک ہی راستہ ہے۔ جو انتڑیوں سے ملا ہوا ہے۔ جو براز اور غلیظ نجاست کی کان ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب ۔ مصنف نے جو یہاں افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے مردود ہے۔

وجہ اول ۔ یہ کہ مصنف نے اس مسئلہ میں امامیہ کے کلام کو بیان کرنے میں خیانت سے کام لیا ہے۔ اور وطی فی الدبر کا جائز رکھنا مطلقاً تمام امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ یہ بات افترا اور خلاف واقع ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف واقع ہے۔ بعض علما وطی فی الدبر کو حرام جانتے ہیں۔ اور بعض مکروہ بہ کراہت شدیدہ مغلظہ۔ اور یہ اختلاف اختلاف روایات سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ بعض روایات تو نہی پر دلالت کرتی ہیں اور بعض اباحت یعنی مباح ہونے پر۔ اسلئے بعض علما تو نہی کو نہی تحریمی پر محمول کرکے اسکی حرمت کے قائل ہو گئے ہیں۔ اور بعض جمعاً للروایات کراہت کے قائل ہیں۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ الوطی فی دبرها مکروهة کراهیة مغلظة من غیر تحریم علی اشهر القولین والروایتین وظاهر آیة الحرث وفی روایة سدیر یحرم لانه روی عن النبی صلی الله علیه واله وسلم انه قال محاش النساء علی امتی حرام (عورت کی دبر میں وطی کرنا مکروہ ہے۔ بہ کراہت مغلظہ۔ حرام نہیں۔ دونوں قولوں اور روایتوں میں مشہور تر قول اور روایت اور آیہ حرث کے ظاہر کے موافق۔ اور سدیر کی

فرج کی تشریح

صفحہ ۳۴۶

مسئلہ وطی فی الدبر میں اقوال امامیہ

روایت کے موافق حرام ہے۔ کیونکہ اس نے آنحضرت صلعم سے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت نے فرمایا ہے عورتوں کی مقعدیں میری امت پر حرام ہیں) جامع عباسی میں دخول مکروہ کی اقسام میں فرمایا ہے۔ سترہویں عورتوں کی دبر میں دخول کرنا۔ اور مالک جو سنیوں کا ایک عالم ہے۔ اس کا یہی مذہب ہے۔ اور بعض مجتہدین اس دخول کو حرام جانتے ہیں۔ شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں والوطی فی الدبر فیہ روایتان احدھما الجواز وھی المشھورۃ بین الاصحاب لکن علیٰ کراھیۃ شدیدۃ (اور وطی فی الدبر کے باب میں دو روایتیں ہیں ایک جواز یعنی جائز ہونا۔ اور یہ روایت ہمارے اصحاب میں مشہور ہے لیکن کراہیت شدیدہ کے ساتھ۔ الغرض وطی فی الدبر کا جواز بلا کراہیت علمائے امامیہ میں سے کسی عالم کا مذہب نہیں ہے۔ پس اس قول کو امامیہ کی طرف منسوب کرنا افترائے محض ہے۔

وجہ دوم۔ بالفرض اگر اس تحریر کو درست مان لیں۔ تو ہم کہتے ہیں۔ کہ یہ آیہ کریمہ نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم وقدموا لانفسکم کا ظاہر اس قول کی تائید کرتا ہے۔ اور اس توجیہ کی بنا پر جو امام رازی نے تفسیر کبیر میں کی ہے۔ اس آیت سے تمسک کرنیکی دو وجہیں ہیں۔ ایک یہ کہ اللہ تعالیٰ نے اس آیت میں حرث عورت کا نام مقرر فرمایا ہے۔ نہ کہ موضع معین کو اس نام سے موسوم کیا ہے۔ اور بعد ازاں فرمایا ہے۔ فاتوا حرثکم انی شئتم پس اس سے یہ مراد ہوگی۔ کہ تم اپنی عورتوں سے جماع کرو جس جگہ میں کہ چاہو۔ پس یہ قول تمام وجہوں سے عورت کے جماع کے متعلق مباح ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس میں محل نزاع داخل ہے اور دوسری وجہ یہ ہے۔ کہ کلمۂ انّیٰ مکان کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ جیسے لفظ اَینَ مکان کے لئے موضوع ہے چنانچہ فرماتا ہے۔ انّیٰ لکِ ھذا قالت ھو من عند اللہ۔ اس کلام کی تقریر اس طرح پر ہے۔ تیرے واسطے یہ رزق کہاں سے ہے۔ جواب دیا کہ یہ رزق جو تو دیکھتا ہے خدا کی طرف سے ہے۔ پس آیہ کریمہ حرث کی تقدیر یوں ہوگی۔ پس تم اپنی عورتوں کے پاس آؤ جس جگہ سے کہ چاہو۔ اور کلمۂ انّیٰ شئتم تعدد امکنہ (مکانات کے متعدد ہونے) پر دلالت کرتا ہے۔ مثلاً جب تم کہو۔ کہ بیٹھو جہاں کہ تم چاہو۔ تو اس قول سے امکنہ کے درمیان تخییر معلوم ہوتی ہے۔ نہ کہ اوضاع جلوس میں تخییر۔ جب یہ مقدمہ ثابت ہوگیا۔ تو واضح ہوگیا کہ اس آیہ کو آگے سے آگے میں اور پیچھے سے پیچھے میں عورت کی وطی پر محمول کرنا ظاہر آیہ کے خلاف ہے۔ کیونکہ اس بنا پر مکان ایک ہے۔ حالانکہ طریق اتیان یعنی عورتوں کے پاس آنے کے طریق میں تعدد واقع ہوا ہے۔ اور اگر یہ

افترائے مصنف

حرث کم انی شئتم

صفحہ ۳۴۳

اتیان یعنی

معنی مراد ہوتے۔ تو یوں فرمانا چاہیئے تھا۔ اذھبوا الیہ کیف شئتم یعنی ان کے پاس جاؤ جس کیفیت اور جس طرح سے کہ تم چاہو جب کہ لفظ کیف اس آیت میں مذکور نہیں ہے بلکہ لفظ انّٰی مذکور ہے۔ جس سے اکثر میں تخییر کے معنی مراد لئے جاتے ہیں۔ پس ثابت ہوا کہ آیت سے وہی مراد ہے۔ جو اس قول کے جائز کرنے والوں نے لئے ہیں۔ نہ وہ معنی جو تاویل کرنیوالوں نے لئے ہیں۔ اور آیۃ الا علیٰ ازواجھم او ما ملکت ایمانھم۔ کا عموم بھی اس قول کا موید ہے۔ اسکے عموم کے موافق عمل کرنا ذکور کے حق میں اجماع کی دلالت سے متروک ہوگیا۔ پس ضروری ہوا کہ عورتوں کے حق میں معمول بہ ہو۔ اور روایات اور احادیث جو اس کی شان نزول میں اہل سنت کی کتب معتبرہ مثلاً صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ میں مروی ہیں۔ وہ بھی جواز وطی فی الدبر والے قول کی تائید میں ہیں۔ ان روایات کا مطلب یہ ہے۔ کہ انصار میں سے ایک شخص اپنی منکوحہ سے وطی فی الدبر کا مرتکب ہوا تھا۔ اور اس حرکت کے سرزد ہونے سے بہت اندوہ وغم میں مبتلا تھا۔ اور لوگ اس پر انکار کرتے تھے۔ کہ یہ آیت نازل ہوئی پس ظاہر ہے کہ اس آیت کا نزول مباح ہونے کی دلیل ہے۔ اور یہ احادیث صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ یہاں بالتفصیل نقل کرنا مناسب نہیں۔ امام رازی اپنی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ ونقل نافع عن ابن عمر انہ کان یقول المراد من الآیۃ تجویز اتیان النساء فی ادبارھن وسائر الناس کذبوا نافعاً۔ یعنی نافع نے ابن عمر سے نقل کیا ہے۔ کہ وہ کہتا تھا کہ اس آیت سے عورت کی دبر میں وطی کا جائز ہونا مراد ہے۔ اور سب لوگ اس روایت میں نافع کی تکذیب کرتے ہیں۔ اور یہی مالک کا قول ہے۔ صاحبان خبرت و فطنت پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ نافع جو صحاح ستہ کے جلیل الشان راویوں میں سے ہے۔ اور صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر کتب معتبرہ اہلسنت اس کی روایات سے بھری پڑی ہیں۔ اس کی تکذیب کرنا بعید از صواب اور نامناسب ہے۔ اور اس کا نتیجہ یہ نکلتا ہے۔ کہ ان کتابوں کی تضعیف کی جائے۔ اور ان پر وثوق و اعتبار نہ کیا جائے نیز طبرانی نے اپنی کتاب معجم میں ابن عمر سے روایت کی ہے۔ انّ رجلاً اصاب امرأتہ فی دبرھا فانکر ذلک الناس فانزل اللہ نساءکم حرث لکم الآیۃ ایک شخص نے اپنی بیوی سے وطی فی الدبر کیا۔ لوگوں نے اس کو برا سمجھا۔ پس اللہ تعالیٰ نے آیہ نساءکم حرث لکم... نازل فرمایا) جلال الدین سیوطی تفسیر درمنثور میں اس آیت کی تفسیر میں فرماتے ہیں۔ واخرج اسحاق بن راھویہ فی مسندہ وتفسیرہ والبخاری وابن جریر عن

انّٰی اور کیف میں فرق

روایات عامہ کا ماحصل مطلب

روایات عامہ درمنثور تفسیر آیۃ حرث

قال قرأت ذات یوم نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انّٰی شئتم قال ابن عمر اتدری فیما نزلت ھذہ الاٰیۃ قال قلت لا قال نزلت فی اتیان النساء فی ادبارھن یعنی اسحاق بن راھویہ نے اپنی مسند اور تفسیر میں اور بخاری اور ابن جریر نے نافع سے روایت کی ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ میں نے ایک روز آیہ نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم پڑھا۔ ابن عمر نے مجھ سے کہا۔ کیا تو جانتا ہو۔ کہ یہ آیہ کس معاملہ میں نازل ہوا ہی میں نے جواب دیا کہ نہیں۔ ابن عمر نے کہا یہ آیت عورتوں کی وطی فی الدبر کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ واخرج البخاری وابن جریر عن ابن عمر قال فاتوا حرثکم انی شئتم قال فی الدبر۔ اور بخاری اور ابن جریر نے ابن عمر سے روایت کی ہو کہ اسنے کہا کہ تم عورتوں سے جماع کرو۔ جس جگہ میں کہ چاہو۔ یعنی دبر میں۔ واخرج الخطیب فی روایۃ مالک عن طریق النضر بن عبد اللہ الازدی عن مالک عن نافع عن ابن عمر فی قولہ تعالیٰ نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم قال ان شاء فی دبرھا وان شاء فی قبلھا یعنی اگر چاہو۔ ان کی دبر میں۔ اور اگر چاہو۔ ان کی قبل میں۔ واخرج الحسن بن سفیان فی مسندہ والطبرانی فی الاوسط والحاکم وابو نعیم بسند حسن عن ابن عمر انما نزلت علی رسول اللہ نساء کم حرث لکم رخصۃ فی اتیان الدبر یعنی حسن بن سفیان نے اپنی مسند میں اور طبرانی نے اوسط میں اور حاکم اور ابو نعیم نے سند حسن سے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے کہ اسکے سوا نہیں ہے۔ کہ آیہ نساء کم الخ رسولخدا صلعم پر وطی فی الدبر میں رخصت کے طریق پر نازل ہوا ہے۔ واخرج ابن جریر والطبرانی فی الاوسط وابن مردویہ وابن النجار عن ابن عمر ان رجلا اصاب امرأتہ فی دبرھا فی زمن رسول اللہ فانکر ذلک الناس فانزل اللہ نساء کم حرث لکم الاٰیۃ یعنی ابن جریر نے اور طبرانی نے اوسط میں اور ابن مردویہ اور ابن النجار نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے آنحضرتؐ کے زمانہ میں اپنی بیوی سے وطی فی الدبر کی پس لوگوں نے اس کا انکار کیا پس اللہ تعالیٰ نے یہ آیت نازل فرمائی۔ واخرج الخطیب فی روایۃ مالک من طریق احمد بن الحکم العبدی عن مالک عن نافع عن ابن عمر قال جاءت امرأۃ من الانصار الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم تشکو از وجھا فانزل اللہ نساء کم حرث لکم یعنی ابن عمر نے کہا کہ انصار میں سے ایک عورت آنحضرت علیہ وآلہ السلام کی خدمت میں حاضر ہوئی اور وہ اپنے شوہر کی شکایت کرتی

تھی۔ پس اللہ تعالی نے یہ آیت نساءکم ... نازل فرمائی واخرج النسائی وابن جریر من طریق زید بن اسلم عن ابن عمر ان رجلاً اتی امرأته فی دبرھا فوجد فی نفسه من ذلک وجدا شدیدا فانزل اللہ نساء کم حرث لکم فاتوا حرثکم انی شئتم (ایک شخص نے اپنی زوجہ سے وطی فی الدبر کی۔ پس اس کو نہایت رنج و قلق ہوا۔ تب یہ آیت نازل ہوئی۔) اخرج الدارقطنی عن غرائب مالک من طریق الدولابی حدثنا ابوالحارث احمد بن سعید حدثنا ابوثابت محمد بن عبید اللہ المدنی حدثنی عبدالعزیز بن محمد الدراوردی عن عمر حفص وابن ابی ذویب و مالک بن الحسن کلھم عن نافع قال قال بن عمر وامسک علی المصحف فقرأ حتی اتی نساء کم حرث لکم قال تدری یانافع فیم نزلت ھذہ الایۃ قلت لا قال نزلت فی رجل من الانصار اصاب امرأته فی دبرھا فاعظم الناس ذلک فانزل اللہ نساء کم حرث لکم الآیۃ قلت له من دبرھا فی قبلھا قال لا الا فی دبرھا (نافع کہتا ہے۔ کہ ابن عمر نے قرآن لیکر پڑھا۔ یہاں تک کہ آیہ نساء کم حرث لکم پر پہنچا پوچھا اے نافع کیا تو جانتا ہے۔ کہ یہ آیت کس باب میں نازل ہوئی ہے۔ میں نے کہا نہیں بولا۔ یہ ایک مرد انصاری کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ کہ اس نے اپنی عورت کی دبر میں جماع کیا۔ لوگوں نے اس کو بہت برا سمجھا۔ پس اللہ تعالی نے یہ آیت نازل کی۔ میں نے کہا کہ عورت کی پشت سے اس کی قبل میں۔ اس نے جواب دیا کہ نہیں۔ اس کی دبر میں) وقال حامد الوفاء فی فوائدہ عن تخریج الدارقطنی حدثنا احمد بن عبدوس حدثنا علی بن الجعد حدثنا ابو ذئب عن نافع عن ابن عمر قال وقع رجل علی امرأته فی دبرھا فانزل اللہ نساء کم حرث لکم الآیۃ فقلت لابی ذئب ما تقول فی ھذا قال ما اقول بعد ھذا۔ (ابوذئب نے نافع سے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے وطی فی الدبر کا ارتکاب کیا۔ پس اللہ تعالی نے یہ آیت نساءکم نازل فرمائی۔ میں نے ابوذئب سے کہا کہ تو اس بارے میں کیا کہتا ہے۔ اس نے جواب دیا کہ میں اس کے بعد کیا کہوں۔) واخرج الطبرانی وابن مردویہ واحمد بن امامۃ الیحیی فی فوائدہ عن نافع قال قرأ ابن عمر ھذہ السورۃ فمر بھذہ الایۃ نساء کم حرث لکم فقال اتدری فیم نزلت ھذہ الایۃ قلت لا قال فی

صفحہ ۲۴۹

رجال یاتون النساء فی ادبارھن (ابن عمر نے یہ سورہ پڑھا۔ یہاں تک کہ آیہ نساءکم پر
پہنچکر کہا کیا تجھے معلوم ہے۔ کہ یہ آیت کس باب میں نازل ہوئی میرے انکار کرنے پر کہا کہ ان مردوں کے
بارے میں ہے۔ جو اپنی عورتوں کی دبر میں وطی کرتے ہیں) واخرج الدارقطنی و دعلج کلاھما
فی غرائب مالک من طریق ابی مصعب و اسحاق بن محمد الفروی کلاھما عن
نافع عن ابن عمر انہ امسک علی المصحف فقرأحتی بلغ نساءکم حرث لکم فقال
یانافع اتدری فیم نزلت ھذہ الآیۃ قلت لا قال فی رجل من الانصار اتی امرأتہ
فی دبرھا فوجد فی نفسہ من ذلک فسال النبیؐ فانزل اللہ نساءکم حرث لکم
(ترجمہ اوپر گزرا) قال الدارقطنی ھذا ثابت عن مالک قال ابن عبد البر الروایۃ
عن ابن عمر بھذا المعنی صحیحۃ معروفۃ مشھورۃ (دارقطنی کہتا ہے۔ کہ یہ مالک
سے ثابت ہے۔ ابن عبدالبر نے لکھا ہے۔ کہ یہ روایت ابن عمر سے اس مضمون میں صحیح اور معروف
ومشہور ہے) واخرج النسائی والطحاوی وابن جریر من طریق عبد الرحمٰن بن
قاسم عن مالک بن انس قیل لہ یا اباعبد اللہ ان الناس یروون عن سالم
بن عبد اللہ انہ قال کذب العبد او العلج علی ابی فقال مالک اشھد
علی یزید بن رومان انہ اخبرنی عن سالم بن عبد اللہ مثل ماقال نافع
عن ابن عمر فقیل لہ فان الحارث بن یعقوب یروی عن ابی الحباب سعید
بن یسار انہ سال ابن عمر فقال یا اباعبد الرحمٰن انا نشتری الجواری
فنحمض قال وما التحمیض فذکرلہ الدبر فقال ابن عمر اُف اُف لا یفعل ذلک
مومن او قال مسلم فقال اشھد علی ربیعۃ لاخبرنی عن ابی الحباب
عن ابن عمر مثل ماقال نافع قال الدارقطنی ھذا محفوظ عن مالک صحیح
(مالک بن انس سے کہا گیا کہ لوگ سالم بن عبداللہ سے روایت کرتے ہیں۔ کہ وہ کہتا ہے کہ عبد
یا علج نے میرے باپ پر جھوٹ بولا ہے۔ مالک نے کہا میں شہادت دیتا ہوں کہ یزید بن رومان
نے سالم بن عبداللہ سے ویسی ہی خبر دی ہے۔ جیسی نافع نے ابن عمر سے پھر اس سے کہا گیا
کہ حارث بن یعقوب نے ابی الحباب سعید بن یسار سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے ابن عمر سے
پوچھا۔ کہ اے ابو عبدالرحمٰن ہم کنیزیں خریدتے ہیں۔ پس ہم تحمیض کرتے ہیں۔ اس نے پوچھا کہ
تحمیض کیا چیز ہے پس اس سے دبر کا ذکر کیا گیا۔ ابن عمر نے کہا اُف اُف مومن یہ فعل نہیں کرتا یا مسلم ایسا نہیں کرتا

(یہاں مومن اور مسلم میں راوی کو شبہہ ہوا ہے) پس مالک نے کہا کہ میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ ربیعہ
نے مجھکو ابوالحباب سے اور اس نے ابن عمر سے ویسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے۔ دارقطنی
نے کہا ہے۔ یہ روایت مالک سے محفوظ اور صحیح ہے۔ واخرج النسائی من طریق یزید
بن رومان عن عبید اللہ بن عبد اللہ بن عمر لا یری باساً ان یاتی الرجل المرأۃ
فی دبرھا (نسائی نے روایت کی ہے کہ ابن عمر کے نزدیک کچھ ڈر نہیں۔ اگر مرد اپنی بیوی سے
وطی فی الدبر کرے) واخرج ابن راھویہ وابو یعلی وابن جریر والطحاوی فی
مشکل الآثار وابن مردویہ بسندٍ حسن عن ابی سعید الخدری ان رجلاً
اصاب امرأتہ فی دبرھا فانکر النّاس علی ذلک فانزلت نساءکم حرث
لکم الآیہ (ابوسعید خدری سے مروی ہے۔ کہ ایک شخص نے اپنی زوجہ سے وطی فی الدبر
کیا۔ لوگوں نے اس پر انکار کیا۔ پس آیہ نساءکم … الخ نازل ہوا) اخرج البیہقی فی مسندہٖ
عن محمد بن علی قال کنت عند محمد بن کعب القرطبی فجاء رجل فقال ما
تقول فی اتیان المرأۃ فی دبرھا فقال ھذا الشیخ من قریش فسئلہ یعنی
عبد اللہ بن علی بن السائب فقال قذر ولو کان حلالاً (محمد بن کعب قرطبی
کے پاس آکر ایک شخص نے پوچھا کہ زوجہ کی وطی فی الدبر کی بابت کیا کہتے ہو۔ اس نے کہا
اس بڈھے قریش عبد اللہ بن علی بن سائب سے پوچھ۔ اس نے جواب دیا کہ گندگی اور نجاست
ہے۔ اگرچہ حلال ہے) واخرج ابن جریر عن الدراوردی قال لزید بن اسلم
ان محمد بن المنکدر ینھی عن اتیان النساء فی ادبارھن فقال زید اشھد
علی محمد لاخبرنی انہ یفعلہ (دراوردی نے زید بن اسلم سے کہا کہ محمد بن منکدر عورتوں
کی دُبر میں وطی سے منع کرتا ہے۔ زید نے کہا میں گواہی دیتا ہوں۔ کہ محمد نے مجھکو خبر دی۔ کہ
وہ خود اس کام کو کرتا ہے) واخرج ابن جریر عن ابی ملیکہ انہ سئل عن اتیان
النساء فی دبرھا فقال قد اردت من جاریۃ البارحۃ فاعتاص علی فاستعنت
بدھن۔ ابن جریر نے ابی ملیکہ سے روایت کی ہے۔ کہ اس سے وطی فی الدبر کے بارے
میں سوال کیا گیا۔ اس نے جواب دیا … … … کہ میں نے شب گذشتہ ایک کنیز
سے اس فعل کا ارادہ کیا۔ پس مجھے دشوار ہوا۔ تب میں نے روغن سے مدد لی۔ واخرج
الخطیب فی روایۃ مالک عن ابی سلیمان الجرجانی قال سالت مالک بن

النس عن وطی الحلائل فی الدبر فقال فی الساعۃ غسلت راسی منہ یعنی میں
مالک بن انس سے حلائل کی وطی دبر کی بابت سوال کیا۔ فرمایا میں نے ابھی اس وقت غسل
کیا ہے۔ اور اس فعل کی وجہ سے اپنا سر دھویا ہے۔ واخرج ابن جریر فی کتاب النکاح
من طریق ابن وھب عن مالک انہ مباح (ابن جریر نے کتاب النکاح میں مالک
سے روایت کی ہے۔ کہ وہ مباح ہے)۔ واخرج الطحاوی من طریق اصبع بن الفرج
عن عبد الرحمن بن القاسم قال ما ادرکت احداً اقتدی بہ فی دینی یشک
فی انہ حلال یعنی وطی المراءۃ فی دبرھا ثم قرأ نساءکم حرث لکم الآیہ
ثم قال ای شیء ابین من ھذا (طحاوی نے عبد الرحمن بن قاسم سے روایت کی ہے۔
وہ کہتا ہے۔ کہ میں دین میں جن کی پیروی کرتا ہوں۔ ان میں سے کسی کو نہیں دیکھا جس کو عورت
کی وطی فی الدبر کے حلال ہونے میں شک ہو۔ پھر آیہ نساءکم... پڑھا۔ اور کہا اس سے زیادہ
روشن اور ظاہر اور کون سی چیز ہوگی۔) واخرج الطحاوی والحاکم فی مناقب الشافعی
والخطیب عن محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم ان الشافعی سئل عنہ فقال ما
صح عن النبی صلعم فی تحلیلہ ولا تحریمہ شیء والقیاس انہ حلال (طحاوی
نے اور حاکم نے مناقب شافعی میں۔ اور خطیب نے محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکیم سے روایت
کی ہے۔ کہ شافعی سے یہ مسئلہ پوچھا گیا۔ جواب دیا کہ آنحضرت صلعم سے نہ تو اس کی تحلیل میں کچھ صحیح
طور پر ثابت ہوا ہے۔ اور نہ تحریم میں۔ اور قیاس یہ ہے۔ کہ وہ حلال ہے۔) واخرج الحاکم
عن ابن عبد الحکیم ان الشافعی ناظر محمد بن الحسن فی ذلک فاحتج علیہ ابن
الحسن ان الحرث انما یکون فی الفرج فقال لہ فیکون ماسوی الفرج محرماً
فالتزم فقال رایت لو وطیھا بین ساقیھا او فی اعکانھا افی ذلک حرث قال
لا قال فیحرم قال لا قال فکیف تحتج بما لا تقول قال الحاکم لعل الشافعی کان
یقول فی القدیم واما فی الجدید فصرح بالتحریم انتھی (حاکم نے ابن عبد الحکیم سے
روایت کی ہے۔ کہ شافعی نے محمد بن حسن سے اس باب میں مناظرہ کیا۔ پس ابن حسن نے یہ حجت پیش
کی۔ کہ حرث (کھیتی) صرف فرج ہی میں ہوتی ہے۔ شافعی نے کہا۔ تو فرج کے سوا سب حرام ہوگا۔
اس پر ابن حسن لاجواب ہو گیا۔ تب شافعی نے کہا۔ کہ اگر تو عورت کی دونوں پنڈلیوں یا اسکے پیٹ
کی شکنوں میں وطی کرے۔ کیا ان میں بھی حرث ہے۔ ابن حسن نے جواب دیا کہ نہیں شافعی نے

صفحہ ۱۸۲

کہا۔ تو یہ حرام ہے۔ ابن حسن بولا۔ نہیں۔ شافعی نے کہا۔ کہ پھر جس چیز کا تو قائل نہیں ہے۔ اسکو احتجاج میں کیوں کر پیش کرتا ہے۔ حاکم کہتا ہے۔ کہ شافعی شاید قدیم میں اس مسئلہ کا قائل ہو لیکن جدید میں تو اس کے حرام ہونے کی تصریح کی ہے۔ بخاری نے باب نساء کم حرث لکم میں روایت کی ہے۔ حدثنا اسحق قال اخبرنا البقر بن سمیل واخبرنا ابن عون عن نافع قال کان ابن عمر اذا قرأ القرآن لم یتکلم حتی یفرغ منہ۔ فاخذت علیہ یوما فقرأ سورۃ البقر حتی انتھی الی مکان قال الاتدری فیما نزلت قلت لا قال نزلت فی کذا وکذا ثم مضیٰ وعن عبد الصمد قال حدثنی ابی قال حدثنی ایوب عن نافع عن ابن عمر فاتوا حرثکم انی شئتم قال یاتیھا فی (نافع کہتا ہے کہ ابن عمر قرآن پڑھتے ہوئے بات نہ کرتا تھا۔ جب تک تلاوت ختم نہ کرلے۔ پس ایک روز میں اسکے پاس گیا۔ پس سورہ بقر پڑھا یہاں تک کہ ایک (مکان) جگہ پہ پہنچا۔ بولا۔ کیا تجھے معلوم نہیں کہ یہ آیت کس چیز کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ میں نے کہا۔ نہ۔ بولا فلاں فلاں چیز کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ اور عبد الصمد نے نافع سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے ابن عمر سے آیہ فاتوا حرثکم انی شئتم کا شان نزول پوچھا۔ کہا جماع کرے اس کی ....میں) صاحبان خبرت و فطنت پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ اگرچہ بخاری نے اس مقام میں ابہام اور کتمان مرام کا طریقہ اختیار کیا ہے۔ پہلی روایت میں مکان کا مضاف الیہ حذف کیا ہے۔ اور جواب کو بطور کنایہ نزلت فی کذا وکذا ذکر کیا ہے۔ اور دوسری روایت میں یاتیھا فی پر اختصار کیا ہے۔ اور ما بعد ظرف کو ذکر نہیں کیا۔ لیکن اس قصہ اور روایت کی سیاق کے ناظرین پر مقصود پوشیدہ نہیں ہے۔ اور خوب طرح سے واضح ہو رہا ہے کہ اسکے قول یاتیھا فی میں ظرف کے بعد لفظ الدبر ہے۔ فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرماتے ہیں۔ قولہ یاتیھا فی ھکذا وقع فی جمیع النسخ لم یذکر ما بعد الظرف وھو المجرور ووقع فی الجمع بین الصحیحین للحمیدی یاتیھا فی الفرج وھو من عندہ بحسب ما فھمہ ثم وقفت علی سلفہ فیہ وھو البرقانی فرأیت فی نسخۃ الصنعانی زاد البرقانی یعنی الفرج ولیس مطابقا لما فی نفس الروایۃ عن ابن عمر کما اذکرہ وقد قال ابوبکر بن العربی فی شرح اداب المریدین اورد البخاری ھذا الحدیث فی التفسیر فقال یاتیھا فی وترک بیاضا والمسئلۃ المشھور صنف فیھا محمد بن سحنون جزءً وصنف فیھا محمد بن شعبان

کتاباً وبین ان حدیث ابن عمر فی اتیان المرءة فی دبرها رواه محمد بن یحیی
بن سعید ای القطان عن ابیه عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر هکذا
اعاد الضمیر علی الذی قبله والذی قبله قد اختصره کما تری فاما الروایة
الاولیٰ وهی روایة ابن عون فقد اخرجها اسحق بن راهویه فی مسنده
وفی تفسیره بالاسناد المذکور وقال یدل قوله حتی انتهی الی المکان
حتی انتهی الی قوله نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم انّی شئتم فقال
اتدرون فیم نزلت هذه الآیة قلنا لا قال نزلت فی اتیان النساء فی
ادبارهن وهکذا اورده ابن جریر من طریق اسمٰعیل بن علیه عن ابن
عون مثله من طریق اسمٰعیل بن ابراهیم الکرابیسی عن ابن عون
نحوه واخرجه ابو عبید فی فضائل القرآن عن معاذ عن ابن عون
فالهمه فقال فی کذا وکذا واما روایة عبد الصمد بن الوارث حدثنی ابی
فذکره بلفظ یاتیها فی الدبر وهو یوید قول ابن العربی ویرد قول الحمیدی
والذی استعمله البخاری نوع من انواع البدیع یسمی الاکتفاء ولابد له
من نکتة یحسن سببها استعماله اما روایة محمد بن یحیی بن سعید القطان
عن ابیه عن عبید الله عن نافع عن ابن عمر هکذا اعاد الضمیر علی الذی
قبله والذی قبله قد اختصره کما تری فامّا الروایة الاولی وهی روایة
ابن عون فقد اخرجها اسحق راهویه فی مسنده وفی تفسیره بالاسناد
المذکور وقال یدل قوله حتی الی المکان حتی انتهی الی قوله نساءکم
حرث لکم فاتوا حرثکم انّی شئتم فقال اتدرون فیم انزلت هذه الآیة
قلنا لا قال نزلت فی اتیان النساء فی ادبارهن وهکذا اورده بن جریر
عن طریق اسمٰعیل بن علیه عن ابن عون مثله وعن طریق اسمعیل
بن ابراهیم الکرابیسی عن ابن عون نحوه واخرجه ابو عبید فی فضائل
القرآن عن معاذ عن ابن عون فالهمه فقال فی کذا وکذا واما فی روایة
عبد الصمد بن عبد الوارث حدثنی ابی فذکره بلفظ یاتیها فی الدبر
وهو یوئد قول ابن العربی ویرد قول الحمیدی والذی استعمله البخاری

نوع من انواع البدیع یسمّٰی الاکتفاء ولابد له من نکتة یحسن بسببها استعماله
واما روایة محمد بن یحییٰ بن سعید القطان عنه فوصلها الطبرانی فی
الاوسط فی طریق ابی بکر الاعین عن محمد بن یحییٰ المذکور بالسند المذکور
الی ابن عمر قال انما نزلت علی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نساءکم حرث لکم فی
اتیان الدبر قال الطبری لم یروه عن عبید اللہ بن عمر الا یحییٰ بن سعید
تفرد به ابنه محمد کذا قال و لم یتفرد به یحیی بن سعید فقد رواه عبد
العزیز الدراوردی عن عبید اللہ بن عمر ایضاً کما ساذکره بعد وقد
روی هذا الحدیث عن نافع ایضاً جماعة غیر من ذکرنا روایاتهم بذلک
عند ابن مردویه فی تفسیره وفی فوائد الاصبهانیین لابی الشیخ وتاریخ
النیشاپوری للحاکم وغرائب مالک للدارقطنی وقد عاب الاسماعیلی صنع
البخاری فقال جمیع ما اخرج عن ابن عمر مبهم لا فائدة فیه وقد رویناه عن
عبد العزیز یعنی الدراوردی عن مالک وعبید اللہ ابن عمر وابن ابی
ذئب ثلاثتهم عن نافع بالتفسیر وعن مالک من عدة اوجه انتهی کلامه
وروایة الدراوردی المذکورة وقد اخرجها الدارقطنی فی غرائب مالک من
طریقه عن الثلاثة عن نافع بنحوه وروایة عون عنه ونزلت فی رجل من
الانصار اصاب امراته فی دبرها فاعظم الناس ذلک فنزلت قال فقلت
له من دبرها فی قبلها قال لا الا فی دبرها وتابع نافعاً علی ذلک زید بن
اسلم عن ابن عمر وروایته عند النسائی صحیح وتکلم الازدی فی بعض روایة ورد
علیه ابن عبد البر فاصاب قال وروایة ابن عمر لهذا المعنی صحیحة
مشهورة من روایة نافع عنه فغیره یرویها عنه زید بن اسلم قلت
قد رواه عن ابن عمر ایضاً ابنه عبد اللہ اخرجه النسائی ایضاً وسعید بن
یسار وسالم بن عبد اللہ بن عمر وروایتهما عنه عند النسائی وابن جریر
ولفظه عن عبد الرحمن بن القاسم قلت لمالک ما عن سالم کذب العبد
علی ابی فقال مالک اشهد علی زید بن رومان انه اخبرنی عن سالم
بن عبد اللہ ابن عمر ابیه مثل ما قال نافع وله ان الحارث بن یعقوب

صفحہ ۲۴۳

روی عن سعید بن یسار عن ابن عمر انہ قال اُف اویفعل ذلک مسلم
فقال مالک اشہد علی ربیعہ لاخبرنی عن سعید بن یسار عن ابن عمر
مثل ماقال نافع واخرجہ الدارقطنی من طریق عبید الرحمٰن بن القاسم
عن مالک وقال ہذا محفوظ عن مالک صحیح انتھی۔ (اس کا قول یاتیھا فی۔
تمام نسخوں میں اسی طرح واقع ہوا ہے۔ کہ ظرف کے بعد کو کہ جو مجرور ہے ذکر نہیں کیا۔ اور حمیدی کی جمع
بین الصحیحین میں یاتیھا فی الفرج واقع ہے۔ اور وہ خود اس کی طرف سے ہے۔ جیساکہ اسکی
سمجھ میں آیا۔ درج کردیا۔ پھر مجھکو اس سے پہلے شخص یعنی برقانی کا قول اس باب میں معلوم ہوا
پس میں نے نسخۂ صنعانی میں دیکھا۔ کہ لفظ فرج کو برقانی نے زیادہ کیا ہے۔ حالانکہ یہ لفظ اس
روایت کے نفس مضمون کے مطابق نہیں ہے جو ابن عمر سے مروی ہے۔ جیساکہ میں عنقریب
ذکر کرتا ہوں۔ اور ابو بکر بن عربی نے شرح آداب المریدین میں کہا ہے۔ بخاری نے اس حدیث کو تفسیر
میں وارد کیا ہے۔ اور کہا ہے یاتیھا فی۔ اور آگے بیاض یعنی سفید جگہ چھوڑدی ہے۔ اور یہ
مسئلہ مشہور ہے۔ محمد بن سحنون نے اس مسئلہ میں ایک جزء تصنیف کیا ہے۔ اور محمد بن شعبان
نے اس میں ایک کتاب تصنیف کی ہے۔ اور بیان کیا ہے۔ کہ ابن عمر کی حدیث عورت
کی وطی فی الدبر کے باب میں ہے۔ اس کو محمد بن یحییٰ بن سعید قطان نے اپنے باپ سے اس نے
عبید اللہ سے اس نے نافع سے اس نے ابن عمر سے اسی طرح روایت کیا ہے۔ اس نے اپنے سے پہلے
شخص پر ضمیر کو اعادہ کیا ہے۔ اور اس سے پہلے شخص نے اس کو مختصر کیا ہے۔ جیساکہ تو دیکھتا
ہے۔ لیکن پہلی روایت جو ابن عون کی روایت ہے۔ اس کو اسحاق بن راہویہ نے اپنی مسند
میں اور اپنی تفسیر میں اسناد مذکور کے ساتھ روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ بخاری کا قول حتی انتھی
الی المکان اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ جب وہ پڑھتا ہوا آیۂ نساءکم حرث لکم فاتوا حرثکم
انی شئتم پر پہنچا۔ تو پوچھا کیا تم جانتے ہو۔ کہ یہ آیت کس چیز میں نازل ہوئی ہے ہم نے کہا کہ نہیں
ابن عمر نے کہا۔ کہ یہ عورتوں کی دبروں میں وطی کرنے کے باب میں نازل ہوئی ہے۔ اور اسی طرح
ابن جریر نے اسمٰعیل بن علیہ کے طریق سے اس حدیث کو ابن عون سے ایسا ہی روایت کیا ہے
نیز اسمٰعیل بن ابراہیم کرابیسی کے طریق سے ابن عون سے ایسا ہی نقل کیا ہے۔ اور ابو عبید نے
فضائل القرآن میں معاد سے اور اس نے ابن عون سے روایت کی ہے۔ پس اس نے
اس کو مبہم کردیا ہے۔ اور کہا ہے فی کذا وکذا۔ لیکن عبد الصمد بن وارث کی روایت کہ مجھے

باپ نے مجھ سے بیان کیا۔ پس اس نے یاتیھا فی الدبر کے لفظ سے ذکر کیا ہے۔ اور
وہ ابن عربی کے قول کی تائید کرتی ہے۔ اور حمیدی کے قول کی تردید کرتی ہے۔
اور جس چیز کو بخاری نے استعمال کیا ہے۔ وہ بدیع کی ایک قسم ہے جس کو اکتفا کہتے
ہیں۔ اور اس میں ایک نکتہ کا ہونا ضروری ہے۔ جس کے سبب سے اس کا استعمال بھلا
معلوم ہوتا ہے۔ لیکن محمد بن یحییٰ بن سعید قطان کی روایت جو اس نے ابن عمر
سے کی ہے۔ اس کو طبرانی نے اوسط میں طریق ابی بکر الاعین میں وصل
کیا ہے۔ اور محمد بن یحییٰ مذکور سے سند مذکور کے ساتھ ابن عمر تک پہونچایا ہے۔ کہ
ابن عمر نے کہا کہ اس کے سوا نہیں ہے۔ کہ آیہ نساء کم حرث لکم۔ رسولخدا صلعم پر وطی
دبر کے باب میں نازل ہوا ہے۔ طبری نے کہا ہے۔ اس روایت کو عبداللہ بن عمر سے
یحییٰ بن سعید کے سوا اور کسی نے روایت نہیں کیا۔ اور اس میں اس کا بیٹا محمد متفرد
ہے۔ کہ اس نے ایسا کہا ہے۔ اور یحییٰ بن سعید اس روایت میں متفرد نہیں ہے۔
پس اس کو عبدالعزیز نے عبیداللہ بن عمر سے بھی روایت کیا ہے۔ جیسا کہ عنقریب
بعد میں ذکر کروں گا اور اس حدیث کو نافع سے ان لوگوں کے سوا جن کی روایات کو
ہم نے ذکر کیا ہے۔ اور راویوں نے بھی روایت کیا ہے۔ جو ابن مردویہ کی تفسیر
میں۔ اور ابو الشیخ کی کتاب فوائد الاصبہانیین میں۔ اور حاکم کی تاریخ نیشاپوری میں
اور دار قطنی کی غرائب مالک میں مذکور ہیں۔ اور اسماعیلی نے بخاری کی صنعت
کو معیوب ٹھیرایا ہے۔ اور کہا ہے کہ بخاری نے جو کچھ ابن عمر سے روایت کیا ہے
وہ مبہم ہے۔ اس میں کچھ بھی فائدہ نہیں ہے۔ اور ہم نے اس حدیث کو عبدالعزیز
دراوردی سے۔ مالک عبیداللہ عمر اور ابن ابی ذیب سے روایت کیا ہے۔ اور ان تینوں نے
نافع سے بالتفسیر اور مالک سے کئی طرح سے۔ انتہی کلامہ۔ اور دراوردی کی روایت مذکور دار قطنی نے
غرائب مالک میں اپنے طریق سے تینوں راویوں سے نافع سے ویسا ہی روایت کیا ہے۔ اور عون کی روایت
کو جو ابن عمر سے روایت کی گئی ہے اپنی کتاب غرائب میں درج کیا ہے۔ اور وہ یہ ہے "یہ آیت ایک انصاری
مرد کے بارہ میں نازل ہوئی ہے جس نے اپنی زوجہ سے وطی دبر کی تھی۔ پس لوگوں نے اسکو بہت
عظیم جانا۔ تب یہ آیت نازل ہوئی۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے ابن عمر سے کہا۔ کہ عورت کی دبر سے
اسکی قبل میں۔ ابن عمر نے کہا کہ نہیں۔ لیکن اس کی دبر میں۔ اور زید بن اسلم نے ابن عمر سے

اس حدیث کو روایت کرنے میں نافع کی متابعت کی ہے۔ اور اس کی روایت نسائی کے نزدیک صحیح ہے۔ اور ازدی نے بعض روایت میں اعتراض کیا ہے۔ اور ابن عبدالبر نے اسکی تردید کی ہے۔ اور وہ درست ہے۔ اس نے کہا ہے کہ ابن عمر کی روایت اس مضمون میں بروایت نافع مشہور اور صحیح ہے اسکے سوا زید بن اسلم نے اس سے روایت کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس نے اس روایت کو ابن عمر اپنے باپ عبداللہ سے بھی روایت کیا ہے اسکو نسائی نے بھی روایت کیا ہے اور سعید بن یسار اور سالم بن عبداللہ بن عمر نے روایت کیا ہے۔ اور ان دونوں کی روایت اس سے یعنی ابن عمر سے نسائی اور ابن جریر کے پاس ہے۔ اور عبدالرحمن بن قاسم کے لفظ یہ ہیں۔ کہ میں نے مالک سے کہا جو روایت سالم سے مروی ہے۔ اس غلام نے میرے باپ پر جھوٹ بولا پس مالک نے کہا میں شہادت دیتا ہوں۔ کہ زید بن رومان نے مجھکو سالم بن عبداللہ بن عمر (جو اس کا باپ ہے) سے ویسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے روایت کی ہے۔ اور اس میں ہے۔ کہ حارث بن یعقوب نے سعید بن یسار سے اور اس نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے کہا اُف۔ آیا مسلمان ایسا فعل کرتا ہے؟ پس مالک نے کہا میں گواہی دیتا ہوں کہ ربیعہ نے مجھکو سعید بن یسار سے اور اس نے ابن عمر سے مجھکو ایسی ہی خبر دی ہے جیسی نافع نے دی ہے۔ اور دار قطنی نے اس حدیث کو عبدالرحمن بن قاسم کے طریق سے مالک سے روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے۔ یہ روایت مالک سے محفوظ اور صحیح ہے۔ انتہی) الغرض ان روایات کے نقل کرنے سے ثابت ہوگیا۔ کہ وطی دبر کی حلیت کی روایت نافع سے ابن عمر سے۔ اسی طرح اسکے حلال ہونے کی روایت مالک بن انس سے محفوظ صحیح ثابت اور مشہور ہے۔ پس بعض روایات جو ان کے برخلاف بطریق اہلسنت نافع اور ابن عمر اور مالک سے مروی ہیں جبکہ ان کی اسناد میں ضعف موجود ہے۔ وہ ان روایات صحیحہ مشہورہ ثابتہ اور محفوظہ سے معارضہ اور مقاومت نہیں کرسکتیں۔ اور ابو داؤد نے طریق مجاہد سے جو ابن عباسؓ سے روایت کی ہے قال ان ابن عمر وھم واللہ یغفر لہ انما کان ھذا الحی من الانصار وھم اھل قرین مع ھذا الحی من یہود وھم اھل الکتاب فکانوا یاخذون بکثیر من فعلھم وکان اھل الکتاب لایاتون النساء الا علی حرف وذلک اسیر مایکون امرأۃ فاخذت ذلک الانصار عنہم وکان ھذا الحی من قریش یتلذذون بنسائہم مقبلات

دعلیات و مستلقیات فی الفرج کہ فرمایا ہے کہ ابن عمر نے وہم کیا ہے۔ اور خدا اس کو بخشے۔ یہ قبیلہ انصار سے تھا۔ اور وہ لوگ یہودیوں سے جو اہل کتاب ہیں میل جول رکھتے ہیں۔ پس وہ ان کے بہت سے افعال کو اخذ کرتے تھے۔ وہ اپنی عورتوں سے پہلو پر مجامعت کرتے تھے۔ اور وہ عورت کے لئے آسان صورت ہے پس انصار نے بھی یہ طریقہ ان سے لے لیا۔ اور یہ قبیلہ قبیلہ قریش سے تھا جو اپنی عورتوں کی فرج سے آگے پیچھے سے اور لیٹ کر متلذذ ہوتے ہیں) وہ بھی اس امر کی تائید کرتی ہے کہ وطی دبر کی حلیت کا حکم جو ابن عمر سے منسوب ہے وہ صحیح ہے پس نسائی نے جو ابو النضر سے روایت کی ہے۔ انہ قال لنافع انہ قد اکثر علیک القول انک تقول عن ابن عمر انہ افتی ان توتی النساء فی ادبارھن قال کذبوا علی و ساحدثک کیف کان الامر قال کنا معشر قریش نحب النساء فلما دخلنا المدینۃ انکحنا نساء الانصار واردنا منھن ماکنا نرید فاذا ھن قد کرھن ذلک وکانت نساء الانصار قد اخذن بحال الیھود انما یوتین علی جنوبھن فانزل اللہ نساء کم حرث لکم ذکہ اس نے نافع سے کہا۔ کہ تجھ پر اکثر لوگ اعتراض کر رہے ہیں کہ تو یہ کہتا ہے کہ ابن عمر نے عورتوں سے وطی فی الدبر کا فتویٰ دیا ہے۔ نافع نے جواب دیا کہ انھوں نے مجھ پر جھوٹ بولا میں تجھ سے اصل بات بیان کرتا ہوں ہم گروہ قریش عورتوں کو دوست رکھتے تھے پس جب ہم مدینہ میں آئے۔ تو ہم نے انصار کی عورتوں سے نکاح کیا۔ اور ان سے اپنا ارادہ پورا کرنا چاہا۔ تو انہوں نے اس طریق سے کراہت کی۔ اور انصار کی عورتوں نے یہودیوں کا سا طریقہ اختیار کر لیا تھا۔ کہ ان سے پہلوؤں کے بل جماع کیا جاتا تھا پس اللہ تعالیٰ نے آیۂ نساء کم حرث لکم نازل فرمایا) چونکہ اس روایت کی سند ضعیف ہے۔ اور وضع کے آثار و نشانات اس میں صاف صاف نمودار ہیں پھر یہ کیونکر ان روایات صحیحہ محفوظہ مشہورہ ثابتہ کی معارض اور مقابل ہونے کی صلاحیت رکھ سکتی ہے۔ باوجودیکہ ابن عمر اس سبب وشان نزول کی روایت میں جو قصص مشہورہ سے ہے۔ متفرد نہیں ہے۔ بلکہ ابو سعید خدری وغیرہ نے بھی ایسی ہی روایت کی ہے۔ فتح الباری میں فرماتے ہیں۔ ولم یتفرد ابن عمر بروایۃ سبب ھذا النزول فقد اخرج ابو یعلی وابن مردویہ وابن جریر والطحاوی من طریق زید بن اسلم عن عطاء بن یسار عن ابی سعید الخدری ان رجلا اصاب

امرأة فی دبرھا فانکر الناس ذلک علیہ فانزل اللہ عز وجل ھذہ الایۃ و
وعلقہ النسائی عن حسام بن سعد عن زید وھذا السبب فی نزول ھذہ الآیۃ
مشھورۃ وکان حدیث ابی سعید لم یبلغ ابن عباس یبلغہ حدیث ابن عمر
فوھم فیہ فروی ابو داؤد من طریق مجاھد عن ابن عباس قال ان ابن
عمر اوھم واللہ یغفر لہ الی اٰخر الحدیث المذکور ایضاً (اور ابن عمر اس آیت کے
سبب نزول کی روایت میں متفرد نہیں ہے پس ابو یعلی - ابن مردویہ - ابن جریر اور طحاوی نے
طریق زید بن اسلم سے عطا بن یسار سے ابو سعید خدریؓ سے روایت کی ہے - کہ ایک شخص
نے ایک عورت سے وطی فی الدبر کی - لوگوں نے اس فعل کا اس پر انکار کیا - پس اللہ تعالیٰ
نے یہ آیت نازل فرمائی - اسکو اور نسائی نے حسام بن سعد سے زید سے روایت کی ہے
اور اس آیت کا یہ سبب نزول مشہور ہے - اور ابو سعید کی حدیث ابن عباس کو نہیں پہنچی -
اور ابن عمر کی حدیث اس کو پہنچی ہے - پس اس نے اس میں وہم کیا ہے - پس ابو داود نے
مجاہد کے طریق سے ابن عباس سے روایت کی ہے - کہ ابن عباسؓ نے کہا - کہ ابن عمر نے
وہم کیا ہے - اور اللہ اس کی مغفرت کرے - الخ) نیز ان روایات سے جو پیشتر مذکور ہوئیں -
واضح ہو چکا ہے - کہ وطی دبر کا قول جو مالک سے منسوب ہے - صحیح اور ثابت ہے یہانتک
کہ وہ خود بھی اس امر کا ارتکاب کرتا تھا - پس متاخرین مالکیہ نے جو مالک سے اس قول کے
منسوب ہونے کا انکار کیا ہے - اور روایت ضعیف و غیر مشہور سے اس کی تائید کی ہے معتبر
اور اعتبار کے قابل نہیں ہے - اور وہ روایت یہ ہے - کہ خطیب نے طریق اسرائیل بن روح سے
مالک سے روایت کی ہے - قال سألت مالکا فقال ما انتم قوم عرب ھل یکون
الحرث الا موضع الزرع (راوی کہتا ہے کہ میں نے مالک سے پوچھا - اس نے جواب دیا
کہ تم عرب کی قوم نہیں ہو؟ کھیتی زراعت کی جگہ میں ہی ہو سکتی ہے -) حالانکہ یہ قول مالک کے
اپنے قول قدیم سے رجوع کرنے پر دلالت نہیں کرتا - اسی سے اس قول کا ضعف عاقل و
صاحب خبرت پر واضح ہو جاتا ہے - جو فتح الباری میں مذکور ہے - وعلی ھذہ القصۃ
اعتمد المتاخرون من المالکیۃ فلعل مالکا رجع عن قولہ الاول او کان
یری ان العمل علی خلاف حدیث ابن عمر فلم یعمل بہ وان کانت الروایۃ
صحیحۃ علی قاعدتہ انتھی (اور اس قصہ پر متاخرین مالکیہ نے اعتماد کیا ہے - کہ شاید

مالک نے اپنے پہلے قول سے رجوع کرلی ہو کیا وہ حدیث ابن عمر کے خلاف عمل کرنا مناسب سمجھتا تھا۔ پس اس نے اس پر عمل نہ کیا۔ اگرچہ وہ روایت اپنے قاعدہ کے موافق صحیح ہے) نیز فتح الباری میں منقول ہے۔ وروی الربیع فی الام عن الشافعی قال احتملت الاٰیۃ معنیین احدھما ان یوتی المرءۃ حیث شاء زوجھا لان انی بمعنی این شئتم واحتملت ان یراد بالحرث موضع النبات والموضع الذی بہ الولد ھو الفرج دون ما سواہ قال واختلف اصحابنا فی ذلک واحب کلام الفریقین ما دل ما وصفت من احتمال الاٰیۃ قال طلبنا الدلالۃ فوجدنا حدیثین احدھما ثابت وحدیث خزیمہ بن ثابت فی التحریم یقوی عندنا التحریم وروی الحاکم فی مناقب الشافعی من طریق ابن عبد الحکیم انہ حکی عن الشافعی انہ لیس فیہ شیٔ یصح والقیاس انہ حلال ومن طریق ابن عبد الحکیم انہ حکی مناظرۃ مرت بینہ وبین محمد بن الحسن فی ذلک وان ابن الحسن احتج علیہ بان الحرث یکون فی الفرج فقال لہ فیکون ما سوی الفرج محرما فالزمہ فقال ارأیت لو طیھا بین ساقیھا او فی اعکانھا او فی ذلک حرث قال لا قال فتحرم قال لا قال فکیف یحتج بہ بما لا نقول بہ قال عبد الحکیم لعل الشافعی یقول ذلک فی القدیم واما فی الجدید فقد صرح بالتحریم انتہی ویحتمل ان الزم محمد بطریق المناظرۃ وان کان لا یقول ذلک وانما انتصرہ لاصحاب المدینین انتھی (ربیع نے کتاب اُم میں شافعی سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے کہا کہ اس آیت میں دو معنوں کا احتمال ہے۔ ایک یہ کہ شوہر جس طرح چاہے۔ اپنی زوجہ سے مجامعت کرے۔ اس لئے کہ انی لفظ اَینَ (کہاں جہاں) کے معنی میں ہے۔ یعنی جہاں سے تم چاہو۔ اور دوسرا احتمال یہ ہے۔ کہ حرث سے مقام نبات ورویدگی مراد ہے۔ اور وہ مقام جہاں بچہ پیدا ہوتا ہے۔ فرج ہے۔ نہ کوئی اور جگہ۔ شافعی کہتا ہے۔ کہ ہمارے اصحاب نے اس باب میں اختلاف کیا ہے۔ اور فریقین کے کلام میں سب سے اچھا وہ قول ہے جس کو میں نے اس آیت کے پہلے احتمال میں بیان کیا ہے۔ شافعی کہتا ہے۔ کہ ہم نے دلیل کی تلاش کی۔ پس ہم کو دو حدیثیں ملیں۔ پہلی حدیث ثابت ہے۔ اور وہ خزیمہ بن ثابت کی حدیث ہے۔ جو تحریم کے بارے میں ہے۔ ہمارے نزدیک تحریم کو قوی کرتی ہے۔ اور حاکم نے مناقب شافعی میں ابن عبدالحکیم

کے طریق سے روایت کی ہے کہ اس نے شافعی کی طرف سے بیان کیا۔ کہ اس میں کوئی چیز صحیح نہیں ہے۔ اور قیاس یہ ہے کہ حلال ہے۔ اور ابن عبدالحکیم کے طریق سے روایت کی ہے۔ کہ شافعی اور محمد بن حسن کے درمیان اس باب میں مناظرہ ہوا۔ اور ابن حسن نے اسپر یہ حجت کی۔ کہ حرث یعنی کھیتی فرج ہی میں ہوتی ہے پس شافعی نے کہا۔ تو کیا فرج کے ماسوا سب حرام ہے۔ یہ سنکر وہ ملزم ہوگیا پھر شافعی نے اس سے کہا دیکھو اگر تم عورت کی ساقین یا پیٹ کے شکنوں میں وطی کرو۔ تو کیا اسمیں حرث ہے۔ اسنے کہا کہ نہیں شافعی نے پوچھا تو کیا حرام جانتے ہو۔ وہ بولا کہ نہیں شافعی نے کہا تو پھر جس چیز کے تم قائل نہیں ہو۔ اس سے احتجاج کیوں کرتے ہو۔ عبدالحکیم کہتا ہے کہ شافعی شاید قدیم میں اس قول کا قائل ہو لیکن جدید میں اس نے تحریم کی تصریح کی ہے۔ انتہیٰ۔ اور یہ بھی احتمال ہوسکتا ہے کہ محمد مناظرہ میں ملزم ہوگیا ہو۔ اگرچہ اس قول کا قائل نہ ہو۔ اور صرف اپنے مدنی اصحاب کا اس سے بدلا لیا ہو) عقلمندوں پر یہ توجیہ ظاہر اور مبرہن ہے۔ الغرض اس مسئلہ میں علمائے اہلسنت کے تین قول ہیں۔ (۱) جواز اور وہ مالک اور متقدمین مالکیہ نافع۔ عبداللہ بن عمر۔ شافعی کا حسب قول قدیم اور اصحاب مدینہ کا مذہب ہے۔ (۲) تحریم (۳) توقف اور وہ بخاری اور ایک جماعت محدثین کا مذہب ہے۔ اور فتح الباری میں بیان کیا ہے۔ وذهب جماعة من ائمة الحديث كالبخاري والذهلي والبزار والنسائي وابى على النيشاپوری الى انه لا يثبت فيه شيء انتهى (اور ائمہ حدیث مثلاً بخاری۔ ذہلی۔ بزار۔ نسائی اور ابو علی نیشاپوری کا یہ مذہب ہے کہ اس باب میں کچھ ثابت نہیں ہے) اور علمائے امامیہ کے اس مسئلہ میں دو قول ہیں۔ (۱) جواز بکراہیت شدیدہ مغلظہ (۲) تحریم (حرام ہونا) اور جواز بلا کراہیت اور جواز بکراہیت شدیدہ میں بہت بڑا فرق ہے۔ نیز مالک کے جواز والے قول میں بہت سے متقدمین اصحاب سحنون۔ ابن سفیان مالکیہ میں سے۔ اور شافعی حسب قول قدیم۔ اور شافعیہ مدینہ۔ نافع اور ابن عمر بھی شریک ہیں۔ پس امامیہ کو خصوصیت سے تشنیع کرنا بلکہ اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ مستدرک محض اور بالکل بے جا و لغو ہے۔

وجہ سوم یہ کہ مصنف نے جو امامیہ پر آیۂ کریمہ قل هو اذى فاعتزلوا النساء في المحيض کی مخالفت کا اعتراض کیا ہے۔ حالانکہ وہ آیت اس موقع پر صادق نہیں آتی۔ بالکل بے وجہ اور بے جا ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں سے بعض تو وطی فی الدبر کی حرمت کے قائل ہیں۔ اور بعض بکراہیت شدید جواز کے قائل ہیں۔ جو حرام کی مثل ہے۔ ہاں اہلسنت کے بہت سے علما اور اکابر مجتہدین مثل امام مالک۔ سحنون۔ ابن سفیان پر جو اکابر مالکیہ سے ہیں۔ اور ایک

قول کے موافق امام شافعی پر اور نافع پر ..... جو عبداللہ بن عمر کے اخص خواص سے ہے۔
اور عبداللہ بن عمر پر یہ روایت نافع بموجب روایات سابقہ نہایت واضح طور پر یہ اعتراض وارد
ہوتا ہے فاضل مصنف کو جو ان کے آثار کے تابع اور پیرو کار ہیں جواب کی فکر لازم اور متحتم ہوگی

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے جو اخبار ماثورہ کی مخالفت کا اعتراض امامیہ پر کیا ہے۔ وہ
بالکل ساقط ہے۔ اسلئے کہ اول تو جو حدیثیں ذکر فرمائی ہیں۔ وہ ضعیف ہیں اور قابل احتجاج
نہیں کیونکہ حدیث ملعون من اتی امرأتہ فی دبرھا۔ اگرچہ بعض علماء کو اسکی
صحت کا توہم ہوا ہے۔ لیکن چونکہ راوی حدیث حارث بن مجالد مجہول الحال ہے۔ اسلئے
درجہ صحت سے ساقط ہے۔ شرح جامع صغیر کی ابتداء میں فرماتے ہیں۔ ملعون من اتی امراۃ
فی دبرھا احمد وابو داؤد وکذا النسائی وابن ماجہ فی النکاح من طریق
سہل بن ابی صالح عن الحارث بن مجلد عن ابی ھریرہ قال ابن حجر
والحارث بن مجالد لیس بمشھور وقال القطان لایعرف حالہ وقد
اختلف فیہ علی سہل فادعاء المصنف بصحتہ غیر مسلم (حدیث ملعون
من اتی امرأۃ فی دبرھا کو احمد۔ ابو داؤد۔ نیز نسائی اور ابن ماجہ نے باب النکاح
میں طریق سہل بن ابی صالح سے حارث بن مجلد سے ابو ہریرہ سے روایت کیا ہے۔ ابن
حجر نے کہا ہے حارث بن مجلد مشہور نہیں ہے۔ اور قطان کا قول ہے کہ اس کا حال مشہور
ومعروف نہیں۔ اور اسکے باب میں سہل پر بھی اختلاف کیا گیا ہے۔ پس مصنف کا اس کو صحیح
کہنا غیر مسلم ہے) اور حدیث اتقوا محاش النساء بھی ضعیف ہے اور قابل احتجاج
نہیں ہے۔ مناوی نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ فیہ علی بن ابی علی الھاشمی
الھیثمی المدنی قال فی المیزان عن ابی حاتم والنسائی متروک وعن احمد
لہ مناکیر انتھی (اس مسئلہ روایت میں علی بن ابو علی ہاشمی ہیثمی مدنی ہے۔ میزان میں
ابو حاتم اور نسائی سے مروی ہے کہ وہ متروک ہے۔ اور احمد سے روایت ہے کہ وہ
منکر احادیث روایت کرتا ہے) بلکہ تمام احادیث مرفوعہ اور اکثر موقوفہ جو وطی دبر سے نہی کرنے
کے باب میں مروی ہیں ضعیف اور منکر ہیں چنانچہ شیخ جلال الدین سیوطی اور ابن حجر نے
جو اعاظم علمائے اہل سنت سے ہیں۔ اس امر کی تصریح فرمائی ہے۔ شیخ سیوطی تفسیر درمنثور
میں ان احادیث کے ذکر کرنے کے بعد جو وطی دبر سے نہی کرنے کے باب میں بطریق اہل سنت

احادیث مذکورہ ضعیف ہیں

وارد ہوئی ہیں فرماتے ہیں۔ قال الحفاظ جمیع الاحادیث المرفوعۃ فی ھذا الباب وعدتھا عشرون حدیثاً کلھا ضعیفۃ لایصح منھا شیٔ والموقوف فیھا صحیح وقال الحافظ ابن حجر الحدیث فی ذلک منکر لایصح من وجہ کما صرح بہ البخاری والبزار والنسائی وغیر واحد۔ (حفاظ کا قول ہے۔ کہ اس باب میں تمام احادیث مرفوعہ جن کی تعداد بیس احادیث ہے۔ ساری کی ساری ضعیف ہیں کچھ بھی ان میں سے صحیح نہیں۔ اور موقوف بعض صحیح ہیں۔ اور حافظ ابن حجر کا قول ہے کہ حدیث اس باب میں منکر ہے۔ کسی طرح سے صحیح نہیں۔ جیسا کہ بخاری۔ بزاز اور نسائی اور اکثر محدثین نے اس کی تصریح کی ہے۔) اور بالفرض اگر ان احادیث کو صحیح تسلیم کرلیا جائے تو بھی امامیہ کا قول اس مسئلہ میں احادیث مذکورہ کے منافی نہیں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ مکرر بیان ہوچکا ہے۔ کہ بعض علمائے امامیہ وطی دبر کی حرمت کے قائل ہیں۔ اور بعض اسکو مکروہ بکراہیت شدیدہ کہتے ہیں جو حرام کے مماثل اور مشابہ ہے۔ اور نہی جو احادیث میں وارد ہوئی ہے۔ بعض اس کو تحریم پر محمول کرتے ہیں۔ اور بعض کراہیت شدیدہ پر حقیقت میں ان احادیث کا منافی بعض اہلسنت اور ان کے علما کا قول ہے۔ جیسے نافع جو اہلسنت کے معتبر راویوں سے ہے اور صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر صحاح ستہ اس کی روایات سے بھری پڑی ہیں۔ اور جیسے امام مالک۔ سحنون۔ ابن سفیان۔ امام شافعی حسب قول قدیم۔ اور ان کے تابعین و پیروکار جو بغیر کراہیت جواز کے قائل ہیں۔ بلکہ ان میں سے بعض تو خود بھی اپنی عورتوں سے وطی دبر کرتے تھے۔ مناوی نے فیض القدیر شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ فائدہ قال الحافظ ابن الحجر فی الکسان فی ترجمۃ سھل بن عمار اصل وطی الحلیلۃ فی الدبر ای فعلہ روی عن ابن عمر ونافع وعن مالک من طرق عدۃ صحیحۃ بعضھا فی صحیح البخاری وفی غرائب مالک للدارقطنی (فائدہ حافظ ابن حجر نے لسان میں ترجمہ سہل بن عمار میں فرمایا ہے۔ اپنی زوجہ سے وطی دبر کرنے کی اصل روایت ابن عمر۔ نافع اور مالک سے متعدد طریقوں سے مروی ہے جن میں بعض طریق بخاری اور غرائب مالک مصنفہ دار قطنی میں صحیح ہیں)

وجہ پنجم۔ بالفرض اگر مان لیا جائے۔ کہ امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ تو اس کتاب میں بحث ان مسائل سے ہے۔ جو امامیہ سے مخصوص ہیں۔ اور یہ مسئلہ مسائل مشترکہ سے ہے کہ امام مالک

اور امام شافعی ایک قول کے موافق اور نافع بلکہ ابن عمر (بہ روایت نافع) بھی وطی دُبر کے
جواز کے قائل اور امامیہ کے ساتھ اس قول میں شریک ہیں پس اس مسئلہ کو اس باب میں
جو خصائص امامیہ کے لئے مخصوص ہے۔ درج کرنا محض لغو ہے۔

وجہ ششم یہ کہ فرج زن کی تشریح کو یہاں پر ذکر کرنا بالکل بے فائدہ اور لاحاصل ہے۔
اسلئے کہ عقلمندوں کے نزدیک مقام بول اور مقام جماع کے جدا جدا ہونے میں کوئی
شبہ نہیں ہے جو اسکے دور کرنے کی ضرورت ہوتی۔ اور اس مناقشہ سے قطع نظر کرکے
عرض کیا جاتا ہے۔ کہ مصنف نے اس پر تفریع کرکے جو تحریر فرمایا ہے "پس فرج میں جماع
کی جگہ کسی وقت ناپاک نہیں ہوتی۔ سوائے ایام حیض کے۔ اور ان ایام میں جماع کرنا حرام
ہے" قابل اعتراض و مقام غور ہے۔ اور انحصار یعنی یہ کہنا کہ کبھی ناپاک نہیں ہوتا سوائے
ایام حیض کے۔ ممنوع اور باطل ہے کیونکہ ایام استحاضہ میں عورت کی فرج بلا شبہ نجاست
سے خالی نہیں رہتی۔ اور حیض اور استحاضہ کے باہم متغائر اور جدا جدا ہونے میں شرعاً کوئی
شک نہیں ہے۔ اور فریقین کی تمام کتب فقہیہ میں اس کو بیان کیا گیا ہے۔ شرح وقایہ میں فرمایا
ہے۔ وما رات الحامل فھو استحاضۃ تراہ الحامل لیس بحیض بل ھو استحاضۃ
(حاملہ عورت جو خون دیکھتی ہے وہ استحاضہ ہے۔ حاملہ کو جو خون آتا ہے۔ وہ حیض نہیں ہوتا
بلکہ استحاضہ ہوتا ہے) اور ان ایام میں جماع کرنا جائز ہے شرح وقایہ میں فرماتے ہیں وقد منع
صلوتہ وصومہ وطیا انتھی (کبھی مرد کی نماز اور روزہ وطی کا مانع ہوتا ہے) پس مقام
کے نجاست سے آلودہ ہونے کو مطلقاً حُرمت کی علت موثرہ خیال کرنا فاسد ہے۔ اور باوجود
اسکے پھر بھی یہ استدلال مصنف کے لئے کچھ بھی مفید نہیں ہے۔ بلکہ مضر ہے۔ کیونکہ امام مالک
نافع۔ ابن سحنون۔ ابن شعبان اور امام شافعی بقول قدیم۔ وطی فی الدبر کے جواز بلاکراہت کے
قائل ہیں پس یہ تمام تشنیعات آنجناب کے ائمہ اور مشائخ کی طرف عائد ہونگی جو باوجود اباحت
کے قائل ہونے کے خود بھی اس فعل شنیع کا ارتکاب کرتے تھے۔ برخلاف اسکے علمائے امامیہ
بعض تو اس عمل کو مطلقاً حرام جانتے ہیں۔ اور بعض مکروہ بکراہت شدید مغلظہ جانتے ہیں۔
جو حرام کے مماثل اور مشابہ ہے۔ فرقہ حقہ امامیہ اثنا عشریہ کے کسی عالم اور فاضل سے کسی کتاب
اور روایت میں منقول اور مروی نہیں ہے۔ کہ اس فعل کا مرتکب ہوا ہو۔ اور قول و فرض وقوع
اور فعلیت و ایقاع میں بدیہی فرق ہے۔ اور حدیث ملعون من اتی امراۃ فی دبرھا میں

جو لعنت کی تہدید ہے۔ اگرچہ اس کی سند ضعیف ہے۔ لیکن تاہم وہ تہدید اس فعل شنیع کے ارتکاب اور ایقاع کے متعلق ہے۔ نہ کہ اس فعل کے بہ کراہیت شدید مغلظہ جواز کے (جو تحریم کا مماثل اور مشابہ ہے) قائل ہونے کے متعلق ہے۔ پس تشنیع کا قضیہ منقلب اور طعن کا مقدمہ منعکس ہے۔ المختصر فاضل مصنف کو جو ان مجتہدین کے آثار کے پیرو ہیں۔ لعن کو ان اشخاص کی طرف متوجہ اور متعلق کرنا لازم اور متحتم ہے۔ جو اس امر شنیع کے مرتکب ہوئے ہیں۔ زیادہ تر تعجب کا مقام یہ ہے۔ کہ باوجود ان تمام باتوں کے پردۂ حیا و شرم کو رُخ انور سے اُٹھا کر اس مسئلہ میں امامیہ پر تشنیع کرتے ہیں۔ کسی نے کیا ہی خوب کہا ہے۔ اذا لم تستحی فاصنع ما شئت (جب حیا جاتی رہے تو پھر کیا جو چاہو سو کرو)

قول مصنف تحفہ۔ دوسرے یہ کہ یہ لوگ متعۂ دوریہ کو جائز جانتے ہیں۔ اگرچہ زمانہ موجود اور اس ملک کے اثنا عشری اسکے جواز کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن ان کے محققین کا قول ہے۔ کہ ہماری کتابوں میں ثابت ہے۔ فلا یجوز انکارہ (پس اس کا انکار جائز نہیں) اس کی صورت یہ ہے کہ ایک جماعت ایک عورت کے ساتھ متعہ کریں۔ اور اس میں نوبت مقرر کر لیں۔ اور ہر ایک شخص اس عورت کے ساتھ جماع کرے۔ حالانکہ کسی شریعت میں دو پانیوں کا ایک رحم میں جمع ہونا اور ملنا درست اور جائز نہیں رکھا۔ اور آدمی اور حیوانات میں مابہ الامتیاز حفظ نسب ہے، اسی غرض سے حفظ نسب کو ضروریات خمسہ میں داخل کیا گیا ہے جنکی حفاظت کرنیکا ہر مذہب و ملت میں حکم دیا گیا ہے۔ اولہا حفظ النفس ثم حفظ الدین ثم حفظ النسب ثم حفظ المال (اول حفظ نفس۔ دوم حفظ دین۔ سوم حفظ نسب۔ چہارم حفظ مال) اور اسی واسطے قصاص۔ جہاد۔ اقامت حدود کے لئے اور مسکرات۔ زنا۔ متعہ۔ سرقہ اور غصب کی تحریم کے باب میں پوری پوری تاکید شریعت میں آئی ہے۔ اس صورت میں اس امر ضروری کے لئے صاف جواب ہے۔ اور حیا و غیرت اور پاس ناموس کو جو تمام ملل و نحل کے اجماع سے محمود اور اس کی اضداد مذموم اور مطرود ہیں بیخ و بنیاد سے اکھاڑنا ہے۔ بلکہ اگر عاقل اصل متعہ میں غور کرے تو اس کو معلوم ہو جائے کہ اس عقد فاسد میں کسقدر مفسدے ہیں۔ جو سب کے سب شرع کے منافی اور حکم الٰہی کے مخالف اور مضاد ہیں منجملہ ان کے اولاد کا ضائع کرنا اور نسل کا معنوی طور پر ہلاک کرنا ہے۔ اسلئے کہ جب اس شخص کی اولاد ہر شہر اور ہر گاؤں میں منتشر ہوگی۔ اور ان کی تربیت اور تدبیر کے لئے اس شخص کا ان کے پاس جانا ممکن نہ ہوا۔ تو وہ اولاد زنا کی طرح بے تربیت اٹھیں گے۔ اور اگر بالفرض وہ

مسئلہ متعۂ دوریہ پر اعتراض

صفحہ ۳۲۹

متعہ کی خرابیاں

اولاد اناث کی قسم سے ہو۔ تو زیادہ تر رسوائی ہوگی۔ کیونکہ ان کا نکاح ان کا اور ہمسروں سے کرنا
ہرگز ممکن نہیں۔ اور منجملہ ان کے ایک خرابی یہ ہوگی۔ کہ متعہ یا نکاح سے باپ اور بیٹے کی وطی کردہ
عورت سے وطی کرنے کا اتفاق ہوگا۔ بلکہ بیٹی اور نواسی پوتی۔ بھتیجی بہن اور بھانجی وغیرہ
محارم سے وطی کا موقع ملیگا۔ اور بعض صورتوں میں خصوصاً جبکہ متعہ سفر میں واقع ہوا۔ اور
سفر بھی دراز ہو۔ اور ہر ایک منزل میں نئے متعہ کا اتفاق پڑے۔ اور ہر متعہ میں بچہ کا نطفہ
قائم ہو جائے۔ اور بعض نطفوں سے لڑکیاں پیدا ہوں۔ اور یہی شخص پندرہ (۱۵) سال کے بعد
اس سفر سے مراجعت کرے۔ یا اس کا بیٹا یا اس کا بھائی ان منزلوں سے گزرے۔ اور ان لڑکیوں
سے متعہ کرے۔ یا نکاح کرے۔ اور منجملہ ان فسادات کے ایک فساد اس شخص کی میراث کا تقسیم
نہ ہونا ہے۔ جس نے بہت سے متعہ کئے ہوں۔ کیونکہ اسکے وارثوں کا حال معلوم نہیں ہے
اور نہ ان کی گنتی اور شمار کا کچھ پتہ ہے۔ اور نہ ان کا محل ومکان معلوم ہے۔ پس ایسی صورت
میں میراث کا معاملہ معطل رہیگا۔ اسی طرح جو لوگ متعہ سے پیدا ہوئے ہیں۔ ان کی میراث معطل
رہیگی۔ کیونکہ ان کے باپ اور بھائی نامعلوم ہیں۔ اور جب تک وارثوں کی تعداد معین اور
معلوم نہ ہو میراث کی تقسیم ممکن نہیں۔ اور جب تک کہ ورثہ کی ذکوریت وانوثیت اور ان کے
حجب وحرمان کا علم نہو۔ ایک وارث کا سہم بھی مقرر نہیں ہو سکتا۔ الغرض متعہ کو حلال کرنے
میں امر شریعت خصوصاً امر نکاح اور امر میراث کی خرابی صریحاً لازم آتی ہے۔ اس مقام کی
تفصیل رسالہ فوائد القلوب میں جو ایک محقق سنی کی تصنیف سے ہے۔ دیکھنی ضروری ہے
اور یہ بات ام الولد کنیزوں کی تحلیل میں متعہ سے بھی بڑھکر لازم آتی ہے۔ پس نوع انسانی میں
ایک فساد عظیم برپا ہو جاتا ہے۔ اسی غرض سے حق تعالیٰ نے اپنی کتاب میں حل وطی کے
اسباب کو انہی دو میں حصر فرمایا ہے۔ یعنی (۱) نکاح صحیح ظاہر التایید (۲) ملک یمین۔ کہ ان
دو عقدوں کے سبب عورت کو مرد کے ساتھ پوری پوری خصوصیت حاصل ہو جاتی ہے۔
اور وہ اس کی نگرانی اور حمایت میں رہتی ہے۔ اور اولاد اور وراثت کی مناسب طور پر
حفاظت متحقق ہو جاتی ہے۔ اور اسی مضمون کو بغرض تاکید دو سورتوں میں تکرار فرمایا ہے۔
قولہ تعالیٰ الا علیٰ ازواجھم او ما ملکت ایمانھم فی سورۃ المومنین وفی سورۃ
المعارج (یعنی آیہ الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم لیکن اپنی بیویوں پر یا ملک
یمین پر) کو سورہ مومنون اور سورہ معارج میں مکرر ذکر فرمایا ہے) اور اس آیت کے پیچھے

دو نو مقام میں آیہ فمن ابتغی وراء ذالک فاولئک ھم العادون۔ ارشاد فرمایا ہے (یعنی جو ان کے سوا خواہش کرے۔ پس وہی لوگ حد سے گزرنے والے ہیں) اور ظاہر ہے کہ زن متعہ زوجہ نہیں ہے۔ ورنہ میراث۔ عدہ۔ طلاق۔ نفقہ۔ لباس اور دیگر لوازم و ضروریات زوجیت اس میں متحقق ہوتے۔ اور وہ ملک یمین بھی نہیں ہے ورنہ اس کا بیع۔ ہبہ اور اعتاق جائز ہوتا۔ اور فقہائے شیعہ نے بھی اس بات کا اقرار کیا ہے۔ کہ متعہ کے سبب مرد اور عورت میں زوجیت حاصل نہیں ہوتی۔ ابن بابویہ کی کتاب اعتقادات میں صریحاً موجود ہے۔ کہ اسباب حل المرءۃ عندنا اربعۃ النکاح وملک الیمین والمتعۃ والتحلیل الی اخرہ (عورت کے حلال ہونے کے اسباب ہمارے نزدیک چار ہیں۔ نکاح۔ ملک یمین۔ متعہ۔ تحلیل) نیز حق تعالیٰ فرماتا ہے۔ فان خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم (یعنی اگر تم خوف کرو کہ تعدد منکوحات کی صورت میں تم عدل نہ کرو گے پس ایک منکوحہ پر قناعت کرو یا اپنی کنیزوں سے قضائے حاجت کر لو) پس اس جگہ مقام بیان میں سکوت کرنا صریحاً حصر کا فائدہ دیتا ہے۔ خصوصاً اس مقام میں جہاں تمام چیزوں کے ذکر کو مقتضی ہے جن میں عدل واجب ہے اور نہیں ہوتا۔ اور متعہ اور تحلیل اس امر میں پیش قدم اور اول نمبر ہیں۔ کیونکہ نکاح اور ملک یمین میں آخر بعض حقوق واجب ہوتے ہیں۔ اور ان کے ترک کرنے سے ظلم متصور نہیں ہوتا۔ برخلاف متعہ کے کہ اس میں اجرت مقررہ کے سوا اور کوئی حق واجب نہیں ہوتا اور برخلاف تحلیل کے کہ محض حلوائے بے دود ہے۔ مالک فرج کی منت برداری کے سوا اور کچھ لازم نہیں ہوتا۔ نیز حق تعالیٰ فرماتا ہے ومن لم یستطع طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمن ما ملکت ایمانکم الی قولہ ذالک لمن خشی العنت منکم و ان تصبروا خیر لکم (اور جو کوئی تم میں سے اتنا مالی مقدور نہ رکھتا ہو۔ کہ پردہ دار مومنہ عورتوں سے نکاح کرے۔ تو وہ کنیزوں سے کرے...... یہ نکاح کنیزان اس شخص کے لئے ہے جو تم میں سے زنا سے خوف کرے۔ اور صبر کرنا تمہارے لئے بہتر ہے) اور اگر متعہ یا تحلیل جائز ہوتا۔ تو نکاح اماء یعنی کنیزوں کے نکاح میں خوف رنج اور حاجت صبر کیوں متحقق ہوتی۔ اور یہ جو کہتے ہیں کہ آیہ فما استمتعتم بہ منھن فاتوھن اجورھن فریضۃ۔ متعہ کے حق میں نازل ہوا ہے۔ محض غلط ہے۔ اور عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کی روایت محض افترا ہے خواہ اہلسنت کی تفاسیر غیر معتبرہ میں بھی نقل کریں۔ کیونکہ نظم قرآنی کے خلاف ہے۔ اور جو تفسیر

صفحہ ۲۵۱

قرارت عبد اللہ بن مسعود پر بحث

کہ نظم قرآنی کے مخالف ہو۔ گو صحابی سے روایت کریں۔ تاہم وہ قابل سماعت اور لائق
قبول نہیں۔ اسلئے کہ حق تعالیٰ نے اول محرمات کو بیان فرمایا ہے۔ حرمت علیکم امہاتکم
الی قولہ والمحصنات من النساء الا ما ملکت ایمانکم۔ پھر فرماتا ہے واحل لکم
ما وراء ذلک یعنی ان محرمات کے سوا اور عورتیں تم پر حلال کر دی گئیں۔ لیکن ان شرطوں سے
یعنی اپنے مالوں کو مہر اور نفقہ میں خرچ کریں۔ پس ان کی فروج کی تحلیل اس شرط سے باطل ہو گئی
اسلئے وہ مفت کا سودا ہے۔ پھر فرمایا۔ محصنین غیر مسافحین یعنی اس حالت میں کہ
ان عورتوں کو اپنے لئے خاص کرے اور محافظت کرے کہ وہ دوسرے سے ربط پیدا نہ کریں
نہ یہ کہ محض قضائے شہوت کو مدنظر رکھیں۔ اور اپنے پانی کے گرانے اور ظرف منی کو خالی
کرنے کا قصد کریں پس متعہ ان شرطوں سے باطل ہو گا۔ کیونکہ متعہ میں احتیاط اور اختصاص بالکل
مدنظر نہیں ہوتی۔ متعہ والی عورت کا یہی دستور ہے۔ کہ ہر مہینے ایک یار کے ساتھ۔ اور ہر سال ایک
اور بغل میں۔ پھر اللہ تعالیٰ نکاح کی حلیت پر متفرع فرماتا ہے۔ فما استمتعتم بہ منھن الآیۃ
یعنی جب نکاح میں مہر مقرر کیا گیا۔ پس اگر تم دخول وطی سے متمتع ہوئے ہو۔ پس تمام مہر تم پر
لازم ہو جاتا ہے ورنہ نصف مہر۔ اور اس آیت کو اسکے ماقبل سے قطع کرنا اور ابتدائے کلام
پر محمول کرنا صریحاً بالبداہۃ باطل ہے۔ کیونکہ حرف فا قطع اور ابتدا سے منع کرتا ہے۔ اور مابعد
کو ماقبل سے مربوط کرتا ہے۔ اور یہ جو روایت کرتے ہیں کہ عبد اللہ بن مسعود اس آیت کو
اس لفظ سے پڑھا کرتا تھا۔ فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمّی۔ پس اول تو اس
روایت کی صحت میں کلام ہے۔ کیونکہ یہ کتب معتبرہ میں نہیں پائی جاتی۔ دوسرے اگر روایت
ثابت ہو جائے۔ تو قرارت منسوخہ ہو گی۔ اور قرارت منسوخہ احکام کے اثبات میں کارآمد نہیں
ہوتی۔ کیونکہ وہ نہ تو قرآن رہا۔ اور نہ حدیث ہے۔ خصوصاً جب کہ دوسری آیات صریحاً اس قرارت
شاذہ و منسوخہ کے مخالف موجود ہیں۔ تیسرے یہ کہ اگر ہم ان سب باتوں کو فروگذاشت کر دیں
تو بھی یہ متعہ پر دلالت نہیں کرتی۔ کیونکہ الی اجل مسمّی استمتاع سے متعلق ہے نہ کہ عقد سے
اور متعہ میں مدت متعین نفس عقد سے متعلق ہوتی ہے۔ نہ کہ استمتاع سے۔ پس معنی اس طرح
ہوتے ہیں۔ پس اگر تم نے زنان منکوحہ سے مدت معینہ تک تمتع حاصل کیا۔ تو تم تمام مہر
ادا کر دو۔ اور زیادہ تر فائدہ اس عبارت کا یہ ہے۔ کہ کوئی شخص یہ توہم نہ کرے۔ کہ تمام مہر کا
وجوب نکاح کی تمام مدت گزرنے سے تعلق رکھتا ہے۔ جیسا کہ عرف میں مشہور ہے کہ ثلث

مہر (⅓) کو معجل (فوری) کرتے ہیں۔ اور ثلثین یعنی دو تہائی کو بقائے نکاح تک مؤجل میعادی رکھتے ہیں۔ پس یہ تاجیل قابل تبدل و تصرف ہے۔ ورنہ حکم شرعی ہیں اگر ایک وطی کے بعد تمام مہر کا مطالبہ کرنا چاہیں تو کر سکتے ہیں۔ اور اگر الی اجل مسمیٰ عقد کی قید ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ متعہ شیعہ کے نزدیک مدت العمر تک ابداً درست نہو۔ حالانکہ باجماع شیعہ درست ہے۔ اور اس آیت کا سیاق یعنی آیہ و من لم یستطع منکم طولا الآیہ بھی مقدمہ نکاح میں ہے۔ یعنی اگر اس قدر مال نہ رکھو۔ کہ حرائر (آزاد) کا مہر اور نفقہ ادا کر سکو۔ تو اپنے برادران دینی کی کنیزوں سے نکاح کر لو۔ بیچ میں قطع کلام کرنا۔ اور بیچ کی عبارت کو متعہ پر حمل کرنا صریحاً کلام اللہ میں تحریف کرنا ہے۔ اگر کوئی شخص ان آیات کے سیاق میں غور کرے۔ تو اسکو متعہ کی حرمت صریحاً معلوم ہو جائے۔ اسلئے کہ اس آیت میں نکاح اور کنیزوں پر اکتفا فرمائی گئی ہے۔ اگر کلام سابق میں متعہ کی تحلیل کر دی ہوتی۔ تو پھر کیوں کہا جاتا کہ من لم یستطع منکم طولاً (جو کوئی تم میں سے اتنا مالی مقدور نہ رکھتا ہو) کیونکہ نکاح حُرّہ کی عدم استطاعت کی صورت میں حاجت جماع کے پورا کرنے میں متعہ کیا کم تھا۔ بلکہ بحکم لکل جدید لذۃ (ہر نئی چیز میں ایک لذت ہوتی ہے) بہتر اور خوب تر تھا۔ کنیزوں کے نکاح کو اس تقید و تشدد لگانے اور شروط و قید کے لازم کرنے سے حلال کرنے کی کیا ضرورت تھی۔ الغرض یہ پانچ آیات قرآنی صریحاً تحریم متعہ پر دلالت کرتی ہیں۔ اور یہ ایک آیت جو شیعوں کے زعم میں متعہ کی حلیت پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا حال معلوم ہو گیا۔ کہ حقیقت میں مقدمہ بر عکس ہے۔ اور باوجود اسکے طرف شیعہ استدلال ہے۔ اور طرف مخالف طرف منع۔ اور مانع کو فقط احتمال ہی کافی ہوتا ہے چہ جائیکہ ظاہر اور متبادر بھی ہو۔ اور استدلال کو احتمال کی بو بھی باطل کر دیتی ہے چہ جائیکہ وہ قوی اور غالب ہو۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب مصنف نے اس مقام میں دو مسئلے ایک جگہ ذکر کئے ہیں۔ یہ حقیر بھی اس باب میں جناب والا کی تقلید کرتا ہے۔ مگر اتنی ہی کہ فاضل مشاغب کی ترتیب کو معکوس کر کے اول مسئلہ متعہ کا جواب عرض کرتا ہے۔ اسکے بعد متعہ دوریہ کے جواب کی طرف توجہ کی جائیگی۔ جو کچھ جناب افادت مآب نے بمقتضائے ہواجس سوداویہ ظلمانیہ و وساوس شیطانیہ کا افادہ فرمایا ہے۔ وہ چند وجہوں سے باطل و مردود ہے۔

وجہ اول ۔ یہ کہ اصل متعہ کے ثبوت میں امت کے درمیان کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے سب بالاجماع قائل ہیں۔ کہ متعہ صدر اسلام میں اور آنحضرت صلعم کے عہد گرامی میں مباح

صفحہ ۲۵۲

اور حلال تھا۔ صرف اس بات میں اختلاف ہے۔ کہ آیا نسخ اس پر طاری ہوا ہے یا نہیں۔ اہل سنت نسخ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور امامیہ اس کی نفی کرتے ہیں۔ اہل انصاف وصاحبان عقل وشعور پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ امامیہ کا قول حق اور راذعان وتصدیق کا حقیق وسزاوار ہے اسلئے کہ اگر نسخ موجود اور ثابت ہوتا۔ تو اس کا ثبوت تواتر سے معلوم ہوتا۔ یا بطریق احاد۔ اگر اس کا ثبوت تواتر سے ہوتا۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالبؑ اور انکی اولاد امجاد علیہم السلام اور عبداللہ بن عباسؓ۔ عمران بن حصین۔ جابر بن عبداللہؓ۔ سلمہ بن اکوع۔ مغیرہ بن شعبہ۔ معاویہ بن ابی سفیان۔ ابن جریج۔ سعید بن جبیر۔ مجاہد۔ عطا اور دیگر صحابہ اور تابعین کرام جو اس مسئلہ میں آنجناب علیہ السلام کی متابعت کرتے ہیں۔ ماثبت بالتواتر من دین محمدؐ کے منکر ہوں۔ (یعنی دین محمدی کی جو بات کہ تواتر سے ثابت ہوتی ہے۔ اسکے منکر ہوں) اور یہ بات اس جماعت کی تکفیر کا باعث ہے۔ حالانکہ تالی باطل ہے پس مقدم بھی ایسا ہی یعنی باطل ہوگا۔ اور اگر اس کا ثبوت بطریق احاد معلوم ہو۔ تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ جب متعہ کی اباحت یعنی اس کا مباح وجائز ہونا اجماع اور طریق تواتر سے ثابت ہوا۔ تو اس کا ثبوت بھی قطعی اور یقینی طریق پر معلوم ہوگا۔ اور اگر ہم خبر واحد سے اسکے نسخ کو جائز جانیں۔ تو لازم آتا ہے۔ کہ ہم نے مظنون یعنی امر ظنی کو قطعی اور یقینی امر کا دافع بنایا ہے۔ حالانکہ یہ باطل ہے۔ بہت سی احادیث جو طرق عامہ سے صحیح بخاری۔ صحیح مسلم اور دیگر صحاح ستہ اور تمام کتب معتبرہ احادیث وتفاسیر میں روایت کی گئی ہیں۔ اس بات پر دلالت کرتی ہیں۔ کہ نسخ طاری نہیں ہوا۔ منجملہ ان کے صحیح مسلم میں ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ قال کنا نغزو مع رسول اللہ صلعم لیس معنا نساء فقلنا الا نختصی فنہانا عن ذلک ثم رخص لنا ان نستمتع فکان احدنا ینکح المرءۃ بالثوب الی اجل ثم قرأ عبد اللہ بن مسعود یا ایہا الذین امنوا لا تحرموا طیبات ما احل اللہ لکم۔ (راوی کہتا ہے۔ کہ ہم رسول اللہ صلعم کے ہمراہ جہاد کرتے تھے۔ اور ہمارے ساتھ عورتیں نہ تھیں۔ پس ہم نے عرض کی۔ کہ کیا ہم خصی نہ ہو جائیں۔ پس حضرتؐ نے ہم کو اس فعل سے نہی فرمائی۔ پھر ہم کو متعہ کرنے کی اجازت عطا فرمائی۔ پس ہم میں سے ایک شخص کپڑے کی عوض مدت مقررہ تک نکاح کرتا تھا۔ پھر عبداللہ بن مسعود نے آیہ یا ایہا الذین ..... لکم تلاوت کیا۔ (یعنی اے ایمان والو جو طیب اور پاکیزہ چیزیں اللہ تعالیٰ نے تمہارے لئے حلال کی ہیں۔ ان کو حرام

اباحت متعہ ثابت ہے مگر نسخ متعہ ثابت نہیں صفحہ ۳۶۵

اباحت متعہ میں احادیث بطرق عامہ

مت کرو) حلیت متعہ کا اختیار ہونے کے بعد عبداللہ بن مسعود کا اس آیت کو پڑھنا صریحاً نسخ کے
لئے اس کا انکار کرنا ہو کیونکہ اسکے نسخ پر کوئی دلیل ثابت نہیں ہوئی۔ درحقیقت اسکے نسخ کرنیوالے جناب عمر فاروق
ہیں۔ احادیث معتبرہ جو بطریق اہلسنت مروی ہیں۔ اس بات کی شاہد اور اسپر ناطق ہیں۔ منجملہ ان کے کتب معتبرہ
اہل سنت میں وارد ہے۔ کہ عمر فارق اپنی خلافت کے زمانہ میں منبر پر تشریف لے گئے اور فرمایا ایھا الناس
متعتان کانتا علی عھد رسول وانا انھی عنھما واعاقب علیھما۔ یعنی اے لوگو عہد رسولخدا
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں دو متعہ ثابت اور مشروع تھے۔ اور میں ان سے نہی کرتا ہوں۔
اور ان پر عقاب وعذاب کرتا ہوں۔ اور تفسیر کبیر میں اس عبارت میں روایت کی ہے۔ روی
ان عمر قال علی المنبر متعتان کانتا مشروعین فی عھد رسول اللہ وانا
انھی عنھما متعۃ الحج ومتعۃ النکاح (روایت ہے۔ کہ عمر نے منبر پر جاکر فرمایا۔ کہ رسولخدا
کے عہد میں دو متعہ مشروع تھے۔ اور میں ان دونوں سے منع کرتا ہوں۔ ایک متعہ حج۔ اور
ایک متعہ نکاح) اور فاضل مصنف کے والد اور شیخ نے کتاب ازالۃ الخفا میں اپنی سند
سے روایت کی ہے۔ احمد بن حنبل عن جابر بن عبد اللہ متعنا مع رسول
اللہ ومع ابی بکر فلما ولی عمر بن الخطاب خطب الناس فقال ان القرآن
ھو القرآن وان رسول اللہ ھو الرسول کانتا متعتان علی عھد رسول اللہ
احدھما متعۃ الحج والاخری متعۃ النسا منعناہ لیستا (احمد بن حنبل نے
جابر بن عبداللہ سے روایت کی ہے۔ کہ ہم نے رسولخدا ص کے ہمراہ متعہ کیا۔ اور ابوبکر کے ساتھ
متعہ کیا۔ پس جب عمر بن خطاب خلیفہ ہوا۔ تو لوگوں سے خطاب کر کے فرمایا کہ قرآن وہی قرآن
ہے۔ اور رسولخدا وہی رسولخدا ہے۔ عہد رسولخدا صلعم میں دو متعہ تھے۔ ایک متعہ حج۔
دوم متعہ نسا ہم نے ان کو منع کردیا ہے۔ اور اب وہ نہیں ہیں) اگر جناب فاروق مبدع نسخ
نہ ہوتے یعنی پہلے پہل منسوخ نہ کرتے۔ تو بطور معذرت یوں نہ فرماتے۔ کہ میں قرآن اور
رسول ص کا منکر نہیں ہوں لیکن میری رائے یہ چاہتی ہے۔ کہ یہ دونو متعہ جو رسولخدا ص کے زمان
سعادت نشان میں معمول اور مشروع تھے۔ آج کے بعد منسوخ اور منہی جان کر کوئی شخص انکا
مرتکب نہ ہو۔ الغرض حضرت عمر کا یہ کلام اس امر پر نص ہے۔ کہ متعہ نکاح حضرت رسالت
پناہی کے عہد کرامت مہد میں موجود اور معمول تھا۔ اور آپ کا قول انا انھی (میں نہی کرتا ہوں)
اس بات پر صریحاً دلالت کرتا ہے۔ کہ حضرت رسولخدا صلعم نے اس کو منسوخ نہیں فرمایا بلکہ عمر

بن الخطاب اسکے ناسخ ہوئے۔ اور جو چیز کہ آنحضرت کے زمان سعادت نشان میں ثابت مشروع اور معمول ہو۔ اور آنحضرت صلعم نے اس کو نسخ نہ فرمایا ہو۔ وہ عمر کے منسوخ کرنے سے منسوخ نہیں ہو سکتی امام رازی تفسیر کبیر میں متعہ کے جائز جاننے والوں کی طرف سے اس احتجاج کو ذکر کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ھذا ھو الحجۃ التی احتج بھا عمران بن الحصین حیث قال ان اللہ انزل فی المتعۃ اٰیۃ وما نسخھا بآیۃ اُخرٰی وامرنا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم بالمتعۃ ما نھانا عنھا ثم قال رجل برأیہ ماشاء یرید ان عمر نھی عنھا یعنی یہ وہ حجت ہے جس سے عمران بن حصین نے احتجاج کیا۔ کہ اس نے کہا کہ اللہ تعالیٰ نے متعہ کے باب میں ایک آیت نازل فرمائی۔ اور اس آیت کو دوسری آیت سے منسوخ نہ کیا۔ اور رسول خدا صلے نے ہم کو متعہ کا حکم فرمایا۔ اور ہم کو اس سے نہی نہ فرمائی۔ بعد ازاں ایک مرد نے اپنی رائے اور اجتہاد سے جو چاہا کہا۔ اور قول عمران بن حصین میں مرد سے عمر فاروق مراد ہے۔ صحیح بخاری مشکوۃ اور کتب معتبرہ میں بھی یہ روایت کی ہے۔ انشاء اللہ عنقریب موقع مناسب پر نقل کی جائیگی۔ اور صاحبان بصیرت پر پوشیدہ نہیں ہے۔ کہ اجتہاد نصوص کے مقابلہ میں درجۂ اعتبار سے ساقط اور ناقابل اعتبار ہے۔ اور عمران بن حصین کی مراد آیہ متعہ سے یہی آیہ کریمہ ہے۔ جس کو فاضل مشار الیہ نے ذکر کیا ہے۔ وہ پوری آیت یہ ہے۔ واُحل لکم ما وراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم بہ منھن فاٰتوھن اجورھن فریضۃ ولا جناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ۔ ان اللہ کان علیماً حکیماً۔ اس آیت کا حاصل معنی یہ ہے۔ خدا نے تمھارے واسطے حلال کیا ہے۔ جو کچھ کہ ان محرمات کے سوا ہے۔ تم اپنے مالوں کے ذریعہ سے ان عورتوں کو طلب کرو جو محرمات مذکورہ کے سوا ہیں۔ اس طرح پر کہ اپنے مالوں کو ان کے سوا عورتوں کے مہروں میں یا قیمت میں صرف کرو۔ در آنحالیکہ تم اس تزویج کرنے یا کنیز کو خریدنے کے سبب عقاب خدا سے اپنی حفاظت کرنے والے ہو۔ اور زنا کرنے والے نہ ہو۔ خلاصہ یہ ہے کہ اپنے مالوں کو محرمات کے سوا عورتوں کی خرید یا مہر میں صرف کرو۔ تاکہ اس کی وجہ سے اپنے آپ کو زنا سے محفوظ رکھو۔ اور عقوبت الٰہی سے رہائی پاؤ۔ پس عورتوں میں سے جس عورت سے تم نے استمتاع کیا ہے۔ یعنی فائدہ اُٹھایا ہے۔ پس ان کو اُن کا مہر دو۔ کیونکہ مہر استمتاع کے مقابلے میں اور حلال کرنیوالا ہے حالانکہ وہ مہر تم پر فرض اور مقرر ہیں۔ ان کے بغیر استمتاع جائز نہیں ہے۔ اور اے شوہرو اور

احتجاج عمران بن حصین

آیۂ متعہ صفحہ ۲۵۵

اے عورتو! جس چیز پر کہ تم باہم رضامند ہو گئے ہو۔ اس میں تم پر کوئی وبال اور گناہ نہیں ہے بعد اس چیز کے کہ فرض ہو گئی ہے۔ یعنی اس مقدار مہر و مدت کے بعد جو اول میں ذکر ہو چکی ہے۔ جس چیز پر تم باہم رضامند ہو جاؤ۔ اس میں تم پر کوئی وبال و گناہ نہیں ہے۔ یہ اشارہ ہے۔ اس وقت کی طرف جبکہ مدت متعہ ختم ہو گئی ہو۔ کہ اس وقت مرد کو عورت پر کسی قسم کا حق باقی رہتا۔ اس وقت اگر مرد عورت سے کہے۔ کہ تو مدت کو زیادہ کر دے۔ میں تیرا مہر اور اجر زیادہ کر دیتا ہوں۔ عورت کو اختیار ہے۔ خواہ مدت کے بڑھانے پر رضامند ہو جائے یا اس پر راضی نہ ہو۔ بیشک خدا تمھاری مصلحتوں کا دانا اور واقف ہے۔ منجملہ ان کے نکاح متعہ کا حلال کرنا ہے اور وہ تم کو اپنی جگہ میں وضع کرنے والا ہے۔ اسی مصلحت کی بنا پر متعہ کو وضع فرمایا ہے تاکہ تم زنا اور لواطہ میں نہ پڑو۔ چنانچہ بطریق خاصہ و عامہ حضرت امیر المومنین علیہ الصّلوٰۃ والسّلام سے مروی ہے۔ کہ آنجناب علیہ السّلام نے فرمایا۔ جس کا مضمون یہ ہے۔ کہ اگر عمر متعہ کرنے سے لوگوں کو نہی نہ کرتا۔ تو شاذ و نادر ہی کوئی زنا میں مبتلا ہوتا۔ اور امام رازی نے محمد بن محمد طبری کی تفسیر سے اس حدیث کو اس طرح روایت کیا ہے۔ عن علی بن ابی طالب لو لاان عمر نھی عن المتعۃ مازنی الا شقی (علی بن ابی طالبؑ سے روایت ہے کہ جنابؑ نے فرمایا اگر عمر متعہ سے نہی نہ کرتا۔ تو شقی کے سوا کوئی شخص بھی زنا نہ کرتا۔) اس آیہ کریمہ کا ترجمہ یہ ہے جو اوپر بیان ہوا۔ اور اس آیت سے متعہ کے مباح ہونے پر دو طرح سے استدلال ہو سکتا ہے۔

طریق اول۔ یہ کہ نکاح متعہ اس آیت کے حکم میں داخل ہے۔ اسلئے کہ ابتغا باموال عام ہے خواہ اموال کے ذریعہ عورت سے طلب تمتع اور ابتغا و خواہش برخورداری بطریق تابید و دوام ہو۔ یا بطریق توقیت و وقت معین۔ پس ان دونو قسموں میں سے ہر ایک قسم اس میں داخل ہوگی۔ اور قول خدائے متعال أُحِلَّ لکم ما وراء ذلکم (اس گروہ محرمات کے سوا باقی سب کو تم پر حلال کر دیا گیا) دونو قسم کے نکاحوں کی حلیت کا مقتضی ہے۔ اور اس کی دوسری قسم جو ابتغا بطریق توقیت ہے۔ وہی متعہ ہے۔

طریق دوم۔ یہ کہ اس آیت کریمہ میں صرف نکاح متعہ کا بیان کیا گیا ہے۔ اور اس کا بیان چند وجوہ سے ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ متعہ مثل روزہ۔ نماز۔ حج و زکوۃ۔ حقائق شرعیہ سے ہے۔ اور اصل استعمال میں حقیقت ہے۔ اسکو نکاح پر حمل اصل کے خلاف ہے۔ محمول کرنا بلا ضرورت جائز نہیں ہے۔

اور کوئی ضرورت یہاں پر پائی نہیں جاتی۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ آیہ کریمہ ابی بن کعب اور ابن عباس رضؓ کی قرارت کے مطابق جیسا کہ امام رازی اور دیگر مفسرین و محدثین نے تصریح کی ہے۔ اور عبداللہ بن مسعود کی قرارت کے موافق اس طرح نازل ہوا ہے۔ فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمّٰی فاتوھن اجورھن اور امت نے اس قرأت میں ان قاریوں پر انکار نہیں کیا۔ پس درحقیقت اس قراءت کے ثبوت پر اجماع متحقق ہو گیا ہے۔ اور جبکہ اجماع امت سے یہ قرارت ثابت ہو گئی۔ تو اباحت متعہ جو ہمارا مطلوب ہے ثابت ہو گیا۔

وجہ سوم ۔ یہ کہ اگر ہم اس آیت کو حکم نکاح پر محمول کریں۔ تو حکم نکاح کے بیان کا تکرار لازم آتا ہے۔ کیونکہ اس سورت کے شروع میں حکم نکاح کو اس طرح بیان فرماتا ہے۔ فانکحوا ما طاب لکم مثنیٰ و ثلاث و رباع (پس نکاح کرو تم ان عورتوں سے جو تمہارے لئے پاک و پاکیزہ ہوں۔ دو۔ دو۔ تین تین۔ چار چار) اسکے بعد فرمایا ہے۔ واتوا النساء صدقاتھن نحلۃ (اور عورتوں کے مہروں کو بلا کسی مطالبہ کے ادا کر دو) اور اگر اس آیت (فما استمتعتم بہ) کو نکاح متعہ پر محمول کریں۔ تو ان دونوں آیتوں میں سے ہر ایک آیت سے ایک نیا حکم پیدا ہو گا۔ پس اس آیت کو نکاح متعہ پر محمول کرنا ہی اولیٰ ہے۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ اس آیہ کریمہ فما استمتعتم میں مہر کا دینا استمتاع کے ساتھ ہی واجب فرمایا ہے۔ اور استمتاع سے تلذذ اور انتفاع مراد ہے۔ اور نکاح میں استمتاع کے ساتھ ہی مہر کا دینا بیشک واجب نہیں ہوتا۔ بلکہ نکاح کرنے پر واجب ہوتا ہے۔ اسلئے کہ نکاح کرتے ہی نصف مہر لازم ہو جاتا ہے۔ اور ظاہر ہے کہ نکاح کو استمتاع نہیں کہتے۔ کیونکہ استمتاع کے معنی تلذذ کے ہیں۔ اور محض نکاح ایسا نہیں ہے۔

وجہ پنجم ۔ یہ کہ آیت میں صرف ابتغا بہ مال مذکور ہے۔ پس ان سے استمتاع یعنی تلذذ حاصل کرنے کے بعد ان کے مہر دینے کا حکم فرمایا ہے۔ اور یہ بات اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ محض ابتغا بمال سے وطی کرنا جائز ہے۔ اور محض ابتغا بمال... نکاح متعہ ہی میں ہوتا ہے۔ لیکن نکاح مطلق میں ولی اور گواہوں کے عقد کر دینے سے حلیت حاصل ہو جاتی ہے حلیت میں ابتغا بمال کی قید نہیں ہے۔ پس یہ امر اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ یہ آیہ نکاح متعہ سے مخصوص ہے سات وجوہات میں سے اکثر وجوہ کو امام رازی نے تفسیر کبیر میں نقل کیا ہے

اور ان پر کسی قسم کا نقض و اعتراض نہیں فرمایا۔ بلکہ ابوبکر رازی نے جو اعتراض طریق اول پر کیا ہے
مجوزین متعہ کی طرف سے خود ہی اس کا جواب دیا ہے چنانچہ ذرا آگے چل کر نقل کیا جائیگا
الغرض اس کلام کی تقریر اور ان احادیث کے نقل کرنے سے جو بعد میں مذکور ہونگی واضح
ہو جاتا ہے۔ کہ متعہ کو جناب سرور کائنات صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حکم الٰہی سے وضع فرمایا۔
اور آنحضرت صلعم کے عہد کرامت میں رائج اور معمول رہا میں حیران ہوں۔ کہ باوجود ادعائے
اسلام بلکہ دعوئی ریاست اہل اسلام فاضل مصنف کے دل و زبان کیونکر یاری دیتے ہیں کہ جس
امر کو رسولخدا صلی اللہ علیہ وآلہ نے بحکم الٰہی وضع فرمایا ہو اور شارع مقدس علیہ السّلام کے
زمان سعادت میں معمول اور رائج رہا ہو۔ اسکو عقد فاسد کے نام سے نامزد کرے۔ اور اس پر
تشنیعات رکیکہ وارد کی جائیں۔ اور اس کی اصل شرع کا منافی اور حکم الٰہی کا مضاد بتایا جائے
چونکہ متعہ کے فاسد ہونے کا قول بموجب حدیث ذیل حکم الٰہی کا منافی اور جناب رسالتپناہی
کے اوامر و احکام کا مضاد ہے۔ اسلئے سطرود و مردود ہے۔ اور ہرگز ہرگز قابل قبول نہیں
اس حدیث کو بخاری نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ حدثنا یعقوب نا ابراھیم
بن سعد عن ابیہ عن القاسم بن محمد عن عائشۃ قالت قال النبی صلعم
من احدث فی امرنا ھذا مالیس منہ فھو رد (عائشہ فرماتی ہیں۔ کہ رسولخدا صلعم نے
فرمایا۔ جو شخص ہمارے اس امر شریعت میں ایسی چیز احداث کرے۔ جو اس سے نہ ہو پس وہ
مردود ہے)

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کی صورت مفروضہ کا وقوع پذیر ہونا۔ اگرچہ ممکن ہے لیکن دو
وجہوں سے مردود اور باطل ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ ہر ممکن چیز کو واقعی اور موجود جاننا مادہ مالیخولیا کی اصل ہے۔ جیسا کہ جناب
مکرم نے اس کتاب کے بعض مقامات میں خود ہی اس کی تصریح فرمائی ہے جناب افادت
مآب کا اس بلائے بے درماں میں مبتلا ہونا آپ کے وساوس و تسویلات کا عذر خواہ ہے۔
تاہم متعہ کے جائز جاننے کی صورت میں ان محذورات و ممنوعات کا لازم ہونا ممنوع اور
باطل ہے۔ کیونکہ متعہ میں عدم توقع فرزند کی شرط کرنے کی وجہ سے نطفہ کا عزل کرنا ازواج متعہ
کی بلا اجازت جائز اور سب کا معمول و دستور ہے۔ پس شاذ و نادر ہی نطفہ قائم ہوتا ہے۔ اور
بالفرض اگر نطفہ قائم ہو جائے۔ تو اس میں کسی قسم کی خرابی لازم نہیں آتی۔ اسلئے کہ اسی وجہ سے

صفحہ ۲۵۸
مصنف [illegible] افسوس
مصنف کی صورت مفروضہ کی تردید

متعہ والی عورت پر عدہ رکھنا واجب ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ الخامس یجوز العزل
للمتمتع ولا یقف علی اذنھا ویلحق الولد بہ لو حملت وان عزل لاحتمال سبق المنی
من غیر نیتہ۔ الثامن اذا انقضی اجلھا بعد الدخول فعدتھا حیضتان (پنجم متعہ
کرنے والے شخص کو نطفہ کا عزل کرنا یعنی فرج سے باہر گرانا جائز ہے۔ اور عورت کی اجازت پر موقوف
نہیں۔ اور اگر حاملہ ہو جائے تو بچہ اس مرد سے متعلق ہوگا۔ اگرچہ عزل کیا گیا۔ مگر احتمال ہے۔ کہ منی بلا
ارادہ داخل رحم ہوگئی ہو۔ ہشتم دخول کے بعد جب اس کی مدت ختم ہو جائے۔ تو اس کا عدہ دو
حیض ہیں) شارح شرائع نے فرمایا ہے۔ بل طھران وان کانت لا تحیض ولم تیئس
فخمستہ واربعون یوما ویعتد من الوفاۃ ولم یدخل بھا باربعۃ اشھر وعشرۃ
ایام وبابعد الاجلین ان کانت حاملا علی الاصح انتھی۔ (بلکہ دو طہر ہیں۔ اور
اگر اس کو حیض نہیں آتا اور یائسہ بھی نہیں ہے۔ تو پینتالیس ۴۵ روز۔ اور وفات کی حالت میں
اگرچہ دخول واقع نہ ہو چار ماہ دس روز کا عدہ ہوگا۔ اور اگر وہ حاملہ ہو۔ تو صورت وفات
میں دونوں مدتوں میں جو زیادہ مدت ہو۔ اسکے موافق عدہ کیا جائیگا۔) جب کہ قیام نطفہ کا
گمان ہو۔ تو ناکح کو اگر سفر درپیش ہو۔ تو یا تو عورت کو اپنے ہمراہ لے جاتا ہے۔ اور اگر وہ راضی نہ
ہو۔ تو فرزند کی پیدائش تک انتظار کرتا ہے ولادت کے بعد بچے کو ہمراہ لیجاتا ہے۔ یا مراجعت کے ارادہ کی
صورت میں اپنے وصی کے سپرد کرتا ہے۔ جو اس کا محافظ رہے۔ اور شیرخوار بچہ کا وجہ نفقہ اس کو دیتا ہے
اور مراجعت کے وقت اپنے وصی اور فرزند کے مکان سکونت کو فراموش کرنا نہایت بعید ہے۔ اور اپنی
اولاد اور اقارب کو فرزند کی پیدائش اور اس کی جائے سکونت سے اطلاع دیتا ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ مصنف نے جو ہفوات ذکر فرمائی ہیں۔ بالفرض اگر وہ حق ہوں۔ تو لازم آتا ہے
کہ عورت کو طلاق دینا درست ہو۔ اور مذہب ہنود اور مذاہب دساتیر اس مسئلہ میں برحق ہوگا حالانکہ
تالی بالاجماع باطل ہے۔ پس مقدم بھی اسی طرح باطل ہوگا۔ مصنف کی مثل مفروضہ میں جو خرابی لازم
آتی ہے وہ فقط افتراق زوجین یعنی شوہر اور زوجہ کی جدائی سے پیدا ہوتی ہے۔ عقد متعہ اور
اشتراط مدت کو اس خرابی کے ساتھ استلزام میں کوئی دخل نہیں۔ کیونکہ اگر تعیین مدت اس طرح
کریں جو تمام عمر کو حاوی ہو۔ یا مدت مقررہ کے ختم ہونے پر مدت متعہ بڑھا دی جائے۔ یا تجدید
متعہ کر لیا ہو۔ تو نقص مذکور وارد نہیں ہوتا۔ الغرض نقص مذکور جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔
طلاق کی اباحت اور فراق کے جائز رکھنے کی صورت میں کھلم کھلا وارد ہوتا ہے۔ پس جو لوگ

طلاق کے منکر ہیں۔ ان کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ فاضل مشاغب کی طرح جیسا کہ یہاں ذکر فرمایا ہے۔ ذرا سے تغیر کے بعد یوں کہیں۔ کہ طلاق کو جائز رکھنے کی صورت میں حیا و غیرت اور پاس ناموس کو جو با جماع ملل و نحل محمود اور اس کی اضداد مذموم اور مطرود ہیں۔ بیخ و بنیاد سے اکھاڑنا ہے۔ بلکہ اگر کوئی عقلمند اصل طلاق میں غور و تامل کرے۔ تو اسکو معلوم ہو جائے۔ کہ اس عقد میں کس قدر مفسدے ہیں۔ جو سب کے سب شرع کے منافی اور حکم الٰہی کے مخالف اور متضاد ہیں۔ منجملہ ان کے اولاد کا ضائع کرنا۔ اور نسل کا معنوی طور پر ہلاک کرنا ہے اسلئے کہ جب ایک شخص کسی شہر میں وارد ہو۔ اور طول غربت و تجرد کی وجہ سے مادۂ شہوت ہیجان میں آئے اور اس کو زنا میں پڑنے کا خوف لاحق ہو۔ تو نکاح کرنا اسکے لئے مستحب اور ایک قول کے موافق واجب ہو گیا۔ اسلئے اس نے نکاح کر لیا۔ اور اتفاقاً نطفہ قائم ہو گیا۔ کچھ مدت کے بعد بعض اسباب کی وجہ سے اس کو طلاق دیکر دوسرے شہر میں چلا جائے۔ وہاں بھی طول غربت و تجرد اور ہیجان مادہ شہوت کی وجہ سے ویسا ہی دستور عمل میں آیا۔ اور رفتہ رفتہ اکثر شہروں میں وہی دستور العمل اختیار کرنا پڑا جب اس شخص کی اولاد ہر شہر اور ہر گاؤں میں منتشر ہو گئی۔ اور اس شخص کے پاس نہ رہی۔ اور اسکو ان کی تربیت اور تدبیر کے لئے انکے پاس جانا ممکن نہوا۔ اور اولاد زنا کی طرح وہ بے تربیت اُٹھے۔ اگر بالفرض وہ اولاد قسم اناث سے ہو۔ تو زیادہ تر رسوائی کی صورت ہے۔ کیونکہ ان کا نکاح اکفاء اور ہمسروں کے ساتھ ہرگز ممکن نہیں۔ اور منجملہ ان فسادات کے ایک خرابی یہ ہوگی۔ کہ زنا یا نکاح سے بیٹے کی موطوءہ (وطی کردہ شدہ) عورت سے وطی کرنے کا موقع ملیگا۔ بلکہ بیٹی۔ نواسی۔ پوتی۔ بھتیجی۔ بہن اور بھانجی وغیرہ محرمات سے وطی کرنے کا اتفاق پڑیگا۔ خصوصاً جب مطلقہ عورت اس محبت کی وجہ سے جو عورتوں کی فطرت میں قدرتاً موجود ہے حمل کو پوشیدہ کرلے وہی شخص جب پندرہ سال کے بعد اس سفر سے واپس آئے۔ یا اس کا بیٹا یا بھائی ان منزلوں سے گزرے۔ اور ان لڑکیوں سے زنا یا نکاح کرے۔ اور منجملہ ان فسادات کے ایک فساد میراث کا تقسیم نہ ہونا ہے۔ کیونکہ متعدد شہروں میں متعدد نکاح کئے ہیں اور ان سے اولاد پیدا ہوئی ہے۔ چونکہ ان کے وارث معلوم نہیں ہیں اور نہ ان کی تعداد معلوم ہے۔ اور نہ ان کے مقامات کی خبر ہے۔ پس اس صورت میں امر میراث کا معطل رہنا لازم آتا ہے۔ اسی طرح ان لوگوں کی میراث معطل رہتی ہے جو ان صورتوں میں پیدا ہوئے ہیں۔ کیونکہ ان کے باپوں اور بھائیوں کا حال معلوم نہیں ہے۔ جب تک کہ وارثوں کی

ٹھیک تعداد اور شمار معلوم نہ ہو میراث تقسیم نہیں ہو سکتی۔ اور جبتک کہ وارثوں کی صفات ذکورت والوثت اور حجب وحرمان کی نسبت معلوم نہ ہو۔ ایک وارث کا سہم بھی معین نہیں ہو سکتا۔ الغرض طلاق کو جائز جاننے کے ضمن میں امر شریعت خصوصاً امر نکاح و امر میراث کی باہمی اور خرابی صریحاً لازم آتی ہے۔ اور اس کی تفصیل رسالہ مذمت طلاق میں جو ایک ہندو مشاغب کی تصنیف سے ہے۔ دیکھنی ضروری ہے۔ اور جس امر میں کہ اسقدر مفاسد موجود ہوں۔ وہ ضرور فاسد ہوگا۔

الجواب الجاب نیز ابوالحسن شاذلی نے منہج الوفیہ شرح رسالہ عزیہ میں فرمایا ہے لو تزوج الرجل المسافر المرأة علی ان یستمتع بھا و یفارقھا اذا سافر کان نکاحھا علی ثلثة اوجه ان شرط ذلك کان فاسدا وھو نکاح المتعة واختلف اذا فھم ذلك ولم یشرطاه قال محمد النکاح باطل وھو متعة وعن مالك جوازه والثالث یزوجھا علی ان یقضی وطره منھا و یترکھا ولم یشترط ذلك علیھا و لا فھمھا ولا اخبرھا بذلك فان النکاح جائز علی ما ذھب الیه مالك و ان یزوج امرأة علی انھا لو وافقته علی دینھا و وجدھا بفرضه امسکھا والا طلقھا ونوی ذلك فالنکاح جائز اتفاقاً۔ یعنی اگر ایک مسافر شخص اس طریق پر نکاح کرے کہ اس سے تمتع حاصل کرے جب سفر کرے تو اس سے جدائی اختیار کرے اور طلاق دیدے اسکے نکاح کی تین صورتیں ہیں۔ اگر اسنے شرط کی ہے۔ تو اس کا نکاح فاسد ہے۔ اور یہ نکاح متعہ ہے۔ اور دوسری صورت میں اختلاف واقع ہے۔ کہ یہ بات نحوی اور بات چیت وغیرہ سے مفہوم ہو۔ اور باہم شرط نہ ہوئی ہو۔ محمد نے کہا ہے۔ کہ وہ نکاح باطل ہے۔ اور متعہ ہے۔ اور مالک سے اس کا جواز مروی ہے۔ سوئم یہ کہ اس نیت سے نکاح کرے۔ کہ اپنی قضائے حاجت کرکے اسکو ترک کردونگا۔ نہ تو اس عورت سے یہ شرط کی ہے۔ اور نہ اسکے فحوائے کلام سے مفہوم ہو۔ اور نہ اسکو اس بات کی خبر دے۔ پس مالک کے مذہب کے موافق یہ نکاح جائز ہے۔ اور اگر کوئی شخص کسی عورت سے اس نیت سے نکاح کرے۔ کہ اگر وہ میرے دین کے موافق ہوگی۔ تو رکھوں گا۔ ورنہ طلاق دیدوں گا۔ اور اس کی وہ نیت کرے پس یہ نکاح بالاتفاق جائز ہے۔ جو شخص عقل و شعور سے کچھ بھی بہرہ رکھتا ہے۔ اس پر صاف ظاہر ہے۔ کہ یہ بعض مفروضہ صورتیں جو ذکر کی گئی ہیں بلفظہ مالک کے مذہب کے موافق ہیں۔ پس عدم اعتراض عدم ورود اعتراض کو مفید نہیں ہے۔ جیسا کہ صاحبان عقل و شعور سے مخفی نہیں ہے۔ پس یہ

نکاح کی مختلف صورتیں اور ان کے احکام بموجب مذہب مالک

صفحہ ۴۶۰

اعتراض مشترک الورود ہوا۔ الجواب الجواب یعنی جو جواب مالک کی طرف سے تجویز کیا جائے وہی امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے۔

وجہ چہارم ۔ بالفرض اس میں بہت خرابیاں ہیں۔ لیکن ہم عرض کرتے ہیں۔ کہ مذہب اہلسنت اور ان کی روایات معتبرہ کے موافق اٹھارہ ۱۸ سال سے زیادہ متواتر اور قریباً بیس ۲۰ سال غیر متواتر آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے زمان سعادت نشان میں معمول رہا اور رائج تھا۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے مدارج النبوۃ میں بھی لکھا ہے۔ نیز احادیث کی کتب معتبرہ سے ثابت ہو چکا ہے کہ صحابہ کرام اکثر اوقات غربت اور تجرد کے عالم میں متعہ کیا کرتے تھے نیز کتب سیر و تواریخ سے بھی ثابت ہے۔ کہ یہ بزرگوار مہاجرت اور مسافرت میں بھی مبتلا رہے ہیں۔ مصنف نے جو احتمالات صورت مفروضہ میں ذکر کیے ہیں۔ وہ ان اماجد کرام رضوان اللہ علیہم کے متعوں میں بھی جاری ہیں۔ اور اس بات کا قائل ہونا کہ صحابہ کبار ایسی قبائح اور فواحش کا ارتکاب کیا کرتے تھے۔ ضروریات دینیہ کے مخالف اور منافی ہے۔ اور ان بزرگان دین کے حق میں ایسی سو ظنی کرنا آئین شرع مبین سے خارج ہونا ہے۔

وجہ پنجم ۔ یہ کہ بر تقدیر تنزل ان تمام امور سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ تمام اعتراضات درحقیقت متعہ کے وضع کرنیوالے یعنی شارع علیہ السلام کی طرف اور جناب احدیت کی جانب راجع ہوتے ہیں جسکے اذن اور حکم سے متعہ مشروع ہوا۔ اور شریعت میں داخل کیا گیا پس اس پر اعتراض کرنیوالا شخص من یشاقق الرسول من بعد ما تبین لہ الھدی (جو شخص ہدایت کے ظاہر اور منکشف ہونے کے بعد رسول کی مخالفت کرے) کی وعید میں داخل ہوگا۔

وجہ ششم ۔ پہلے ذکر ہو چکا ہے۔ کہ تحلیل قولہ تعالیٰ الا علی ازواجھم او ما ملکت ایمانھم سے خارج نہیں ہے۔ اسلئے کہ تحلیل یا تو نکاح جواری میں داخل ہے۔ یا تملیک کے سبب ملک یمین میں داخل ہے۔ اور بموجب تحریر مصنف علام جو فساد مفروض و متوہم اور بے غیرتی عرفی ہندی اور پاس ناموس کی مخالفت اور حمیت جاہلیت جواری اور امہات اولاد یعنی صاحب اولاد کنیزوں کے نکاح کو دوسرے شخصوں کے ساتھ جائز جاننے اور ان کی طلاق کے جائز اور روا رکھنے میں لازم آتی ہے۔ ویسی ہی تحلیل میں بھی آتی ہے۔ کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ اور امور حقیقیہ اختلاف عبارت سے مختلف نہیں ہو جاتے کہ عرفی بے غیرتی اس میں ہے۔ کہ اپنی حرم اور کنیز کو دوسرے شخص کی ہمخوابہ اور ہم آغوش کرے۔ خواہ یہ معاملہ عبارت احللت لک سے

عدم زوجیت زن متعہ کا دعویٰ باطل ہے

دائمی زوجہ بعض صورتوں میں میراث وغیرہ حقوق سے محروم ہو جاتی ہے۔

واقع ہو یا لفظ بخشیدمش اور دادمش سے۔ اور یہ دعویٰ کرنا کہ اپنی کنیز اور حرم کو عبارت بخشیدمش اور دادمش سے دوسرے شخص کا ہم آغوش کرنا تو بے غیرتی نہیں ہے۔ اور لفظ احللت لک سے ایسا کرنا بے غیرتی ہے۔ یہ محض سفسطہ ہے جو ظاہر البطلان اور وجدان اور بداہت کے خلاف ہے۔ حلیت وطی کے اسباب کا نکاح میں منحصر ہونا ظاہر التناقض ہے۔ اور ملک یمین اور تحلیل۔

وجہ ہفتم یہ کہ مصنف کا یہ دعویٰ کہ زن متعہ زوجہ نہیں ہے۔ باطل ہے۔ اور قابل سماعت نہیں کیونکہ امامیہ زن متعہ کے زوجہ ہونے پر اجماع رکھتے ہیں۔ اور اہلسنت کی روایات میں بھی زنِ متعہ پر زوجیت کا اطلاق وارد ہوا ہے۔ چنانچہ ربیع بن سبرہ نے اپنے باپ سے روایت کی ہے۔ قال شکونا الغربة الی رسول اللّٰہ صلعم فی حجة الوداع فقال استمتعوا من هذہ النساء فابین الا ان تجعل بیننا وبینهن اجلا فتزوجت امرأة فمکثت عندها تلک اللیلة الحدیث راوی کہتا ہے۔ کہ ہم نے حجة الوداع میں اپنی غربت کی شکایت جناب رسولخدا سے کی۔ فرمایا۔ ان عورتوں سے متعہ کر لو۔ پس انھوں نے انکار کیا لیکن یہ کہ ان میں اور ہم میں کوئی مدت مقرر فرمائیں۔ پس میں نے ایک عورت سے تزویج کی۔ اور اس رات اسکے پاس رہا۔۔۔ الخ۔ پس زنِ متعہ پر انکار زوجیت کا اطلاق دائرۂ صحت سے خارج اور غلط ہے۔ اور میراث لیجانا۔ عدہ۔ طلاق۔ نفقہ۔ لباس دینا وغیرہ صفات زوجیت بحیثیت زوجہ زوجیت کے لوازمات میں سے نہیں ہیں۔ جو ان کے منتفی ہونے سے زوجیت کا انتفا لازم آئے۔ بلکہ یہ چیزیں ان صفات کے تابع ہیں جو زوجیت کے علاوہ ہیں۔ مثلاً زوجہ کا شوہر کو ضرر نہ دینا۔ دین و آئین کی مخالفت نہ کرنا۔ اور حکم شوہر کے خلاف ورزی نہ کرنا۔ جیسا کہ قاتلہ۔ کتابیہ اور ناشزہ کی صورت میں۔ اور عدم دوام زن متعہ کی حالت میں۔ کیونکہ نفقہ نشوز و نافرمانی کی صورت میں ساقط ہو جاتا ہے۔ اور کفر۔ قتل۔ اور لعان کے ساتھ میراث ساقط ہو جاتی ہے۔ اور مرتدہ بائن طلاق کے بغیر بائن ہو جاتی ہے۔ اور زوجہ سے دخول کرنے سے پہلے احصان ثابت نہیں ہوتا۔ اور قسمت ہمیشہ واجب نہیں۔ بلکہ سفر میں ساقط ہو جاتی ہے۔ اور لعان حُرّ اور جاریہ کے درمیان بہت سے فقہا کے نزدیک واقع نہیں ہوتا۔ ان صورتوں میں صدق زوجیت کے باوجود ان عوارض کا منتفی ہونا ثابت ہے۔ اور مرتدہ ناشزہ میں ان میں سے اکثر امور منتفی اور ساقط ہیں۔ اور وہ عمومات دلائل کے موجود ہونے سے خاص ہوتی ہیں۔ پس یہاں بھی ایسا ہی ہوگا۔ اور صاحب کشاف نے جو فرمایا ہے

کہ فان قلت هل فيه دليل على تحريم المتعة قلت لا لان المنكوحة بنكاح المتعة من جملة الازواج اذا صح النكاح انتهى كلامه (اگر تو کہے کہ اس میں متعہ کے حرام ہونے کی کوئی دلیل ہے ۔ میں کہونگا کہ نہیں اسلئے کہ جس عورت کا نکاح نکاح متعہ سے منعقد ہوا ہے ۔ وہ ازواج میں داخل ہے ۔ اگر نکاح صحیح ہو ۔) اس ہمارے قول کا موید ہے ۔ الغرض اس اشکال کا دفعیہ اس بات پر منحصر ہے ۔ کہ عوارض مذکورہ زوجہ کو لازم نہیں اور زوجہ سے ان کی علیحدگی جائز ہے خواہ عوارض کے طاری ہونے کی وجہ سے ہو یا کسی اور سبب سے پس ان دو صورتوں میں جو فرق ہے ۔ کہ انفکاک لوازم صور تمہارے مذکورہ میں عوارض طاریہ کی وجہ سے ہوتا ہے ۔ برخلاف متعہ کے ۔ کہ اوس میں تمام عوارض یا اکثر عوارض کا انفکاک ہوتا ہے برخلاف صور تمہارے مذکورہ کے ۔ جیسا کہ اس مقام کے حاشیہ میں مصنف نے بنبع البیان سے نقل کیا ہے ۔ اس سے نہ زوجیت کے مدعی کو کوئی ضرر پہنچتا ہے ۔ اور نہ اسکے منع کرنے والے کو کچھ نفع حاصل ہوتا ہے ۔ اور بالفرض اگر مان بھی لیں ۔ تو بھی ہم یوں کہیں گے ۔ کہ یہ عوارض زوجہ کی بعض انواع کے لوازمات سے ہیں ۔ نہ کہ مطلقاً تمام انواع کے لئے لازم ہیں پس زوجہ منکوحہ بنکاح دائمی پر انکے لازم آنے سے زوجہ منکوحہ بنکاح متعہ کو ان کا لزوم لازم نہیں آتا پس زوجہ متعہ میں ان کے منتفی ہونے سے اس کی زوجیت کا منتفی ہونا لازم نہیں آسکتا نیز منکوحہ بنکاح متعہ اس نسخ کے طاری ہونے سے پہلے جس کا اہل سنت دعوی کرتے ہیں ۔ زوجہ تھی ۔ پس آیہ ۔ الا على ازواجهم او ما ملكت ايمانهم ۔ اس کو زوجیت سے نہیں نکالتی ۔ اور زوجہ کے نام کو اس سے مسلوب اور منتفی نہیں کرتی ۔ اسلئے کہ یہ آیت شرعاً اس امر پر دلالت نہیں کرتی ۔ کہ زن متعہ پر زوجیت کا اطلاق نہیں ہوتا چنانچہ یہ بات اہل عقل و صاحبان انصاف پر پوشیدہ نہیں ہے ۔ پس مصنف نے جو تعریض کی ہے کہ حسب مضمون آیہ فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم العادون ۔ لازم آتا ہے ۔ کہ نکاح متعہ کا مبتغی (چاہنے والا) عادی یعنی حد سے گزرنے والا ہوگا ۔ ساقط اور مضمحل ہوئی ۔ کیونکہ زن متعہ میں زوجیت اور مملوکیت منتفی نہیں ہوئی ۔ اور اس کا زوجہ ہونا پورے طور پر ثابت ہو گیا ۔ اور بالفرض اگر مصنف کے قول کو درست مان لیا جائے ۔ تو اسکے قول کے موافق لازم آتا ہے ۔ کہ العیاذ باللہ خدا اور رسول خدا صلعم عادی ہوں ۔ کیونکہ اس عقد متعہ کی اباحت کا حکم انہی نے فرمایا تھا ۔ نیز چونکہ جس نسخ کا اہل سنت دعوی کرتے ہیں ۔ وہ ثابت نہیں ہوا ۔ جیسا کہ پہلے بھی مذکور

ہوا- تو اس صورت میں یہ شبہہ کہ یہ آیت نسخ متعہ کے وقت میں نازل ہوئی ہے- اور احکام مصلحتوں کے تابع ہوا کرتے ہیں ممکن ہے کہ متعہ نسخ سے پہلے طاعت ہو- نسخ کے طاری ہونے کے بعد عدوان یعنی حد سے گزرنا ہو- سو یہ شبہہ بھی مضمحل اور باطل ہوا- اور مصنف نے جو فرمایا ہے کہ فقہائے شیعہ نے بھی اقرار کیا ہے- کہ متعہ کے مرد اور عورت میں زوجیت حاصل نہیں ہوتی نہایت تعجب کا مقام ہے- اور اعتقادات شیخ صدوق بن بابویہ کی عبارت کو اس مطلب پر دلیل لانا طبع وقاد کی کمال نکتہ سنجی اور دقیقہ رسی کی دلیل ہے- کیونکہ لفظ نکاح جنس نکاح میں (خواہ نکاح دائمی ہو خواہ نکاح موقت چنانچہ امام رازی نے تفسیر کبیر میں اس کی تصریح فرمائی ہی اور اسکی ایک نوع میں کہ نکاح دائمی ہے- مشترک ہے- اور اس کی نظیریں بہت ہیں- مثلاً لفظ جوہر جو جنس الاجناس ہیں کہ موجود لا فی الموضوع ہے- اور اس کی ایک نوع ہیں کہ جرم نفیس قیمتی ہی مشترک ہی- اور مثلاً لفظ دق کہ جنس حمی سانح ہیں اور اسکی ایک نوع ہیں کہ اس کا پہلا مرتبہ ہوتی ہی مشترک ہی- چنانچہ قرشی حمیات قانون کی شرح میں فرماتے ہیں هذه الحمى يطلق على معنيين احدهما هو الذي قصدنا تحديده وثانيهما احد انواع هذا وذلك لان الاول يختص باسم الدق فيكون لفظ الدق في اصطلاحهم مشتركا بين هذا الجنس واحد انواعه مثل لفظ الجوهر فانه يقال على الموجود لا في موضوع ويقال على نوع من انواع هذا وهو مثل الدر والياقوت ونحوهما انتهى (یعنی تپ دو معنوں پر اطلاق کی جاتی ہے- ایک اس پر جس کی تحدید کا ہم نے ارادہ کیا ہے اور دوسرا اس کی ایک نوع پر- اسلئے کہ اول دق کے نام مخصوص ہے پس لفظ دق انکی اصطلاح میں اس جنس اور اس کی ایک نوع میں مشترک ہے جیسے لفظ جوہر جو موجود فی الموضوع پر بھی بولا جاتا ہے- اور اس کی ایک نوع پر بھی اسکا اطلاق کیا جاتا ہے- اس کی مثال بعینہ دُر اور یاقوت وغیرہما کی سی ہے) شیخ صدوق علیہ الرحمہ کی عبارت میں نکاح سے بقرینہ مقابلہ نکاح دائمی مراد ہے- اور خاص کے نفی کرنے سے عام کی نفی لازم نہیں آتی- پس اس قول سے کہ زن متعہ نکاح دائمی کی زوجہ نہیں ہے- اس کی زوجیت کی مطلقاً نفی لازم نہیں آتی- اور آیہ ان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة او ما ملكت ايمانكم سے متعہ کے باطل کرنے پر استدلال کرنا محض ظن فاسد ہے- کیونکہ ایک شے کو خاص طور پر ذکر کرنے سے اسکے سوا اور سب چیزوں سے اس حکم کی نفی نہیں ہوا کرتی- اگرچہ بعض نے گمان کیا ہے- حالانکہ اسکی تحقیق اصول فقہ پر موقوف ہے- پس نکاح دائمی اور ملک یمین کو خاص طور پر ذکر کرنے سے

تردید قول مصنف صفحہ ۲۶۳

جوازِ متعہ کی نفی لازم نہیں آتی۔ اور ان دو سببوں کو ذکر سے مخصوص کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ یہ دونو
سبب اکثریت وقوع اور حکمت مقصودہ و مصلحت مطلوبہ میں مشترک ہیں کیونکہ نکاح دائمی اور تسری
یعنی کنیز لینے سے اصلی غرض اکثر اوقات یہ ہوتی ہے۔ کہ گھر اور گھر کی مصلح کی تدبیر کی جائے
برخلاف متعہ کے۔ کہ اس سے منزل اور مصالح خانہ کی تدبیر مقصود نہیں ہوتی۔ بلکہ اکثر اوقات
اس سے یہ غرض ہوتی ہے۔ کہ نفس زنا وغیرہ خرابیوں میں نہ پڑے۔ اور بدن اور روح احتباس
منی کی نقصانات اور مفاسد سے محفوظ رہیں۔ ایسے طریق پر جس کی شرع متین میں اجازت ہے۔
اور جس پر عمل کرنے سے دین مبین کے احکام کی مخالفت سے دین محفوظ اور مصئون رہے۔
اور تحلیل بتملیک منفعت ملک یمین میں داخل ہے۔ جیسا کہ پہلے بیان کیا گیا۔ پس وہ آیہ
کریمہ کے مفہوم سے خارج نہیں ہے اور مصنف نے یہ جو تحریر فرمایا ہے کہ "یہ جو کہتے ہیں۔
کہ آیہ فما استمتعتم بہ منہن فاتوھن اجورھن فریضۃ۔ متعہ کے حق میں نازل
ہوا ہے۔ محض غلط ہے۔ اور عبداللہ بن مسعود اور دیگر صحابہ کی روایت محض افترا ہے۔
اگرچہ اہلسنت کی تفاسیر غیر معتبرہ میں بھی نقل کریں الخ" محض غلط اور صریحًا مکابرہ ہے۔ کیونکہ اس
مضمون کی روایت بعض صحابہ کرام مثل عمران بن حصین وغیرہ سے اہل سنت کی کتب تفاسیر
مثلاً تفسیر نیشاپوری اور تفسیر کبیر میں واقع ہے۔ اس کا انکار جہل یا تجاہل ہے۔ نیشاپوری
اس آیہ کی تفسیر میں کہتا ہے اما عمران بن حصین فانہ قال نزلت اٰیۃ المتعۃ
فی کتاب اللہ ولم ینزل بعدھا اٰیۃ بنسخہا وامرنا بہا رسول اللہ صلی اللہ
علیہ وسلم وتمتعنا معہ ومات ولم ینہنا عنہ ثم قال رجل برأیہ ما شاء
یرید ان عمر نہی عنہا (لیکن عمران بن حصین نے کہا ہے۔ کہ آیہ متعہ کتاب خدا میں نازل
ہوا۔ اور اسکے بعد کوئی آیت اسکے نسخ میں نازل نہیں ہوئی۔ اور رسول خدا صلعم نے ہمکو اسکے کرنے
کا حکم دیا۔ اور ہم نے آپ کے ساتھ متعہ کیا۔ اور آپ کا انتقال ہوا اور آپ نے اس سے
ہم کو منع نہیں فرمایا۔ پھر ایک شخص نے اپنی رائے سے جو چاہا کہا۔ عمران کی مراد یہ ہے۔ کہ عمر
اس سے منع کرتا ہے) امام رازی نے تفسیر کبیر میں اس آیت کی تفسیر میں فرمایا ہے۔ ھذا ھو
الحجۃ التی احتج بہا عمران بن الحصین حیث قال ان اللہ انزل فی المتعۃ اٰیۃ
ما نسخہا باٰیۃ اخری۔۔۔ تا آخر حدیث جس کا تتمہ پہلے مذکور ہوا۔ اور بخاری نے
اپنی صحیح میں اپنی اسناد کے ساتھ عمران بن حصین سے روایت کی ہے۔ قال نزلت اٰیۃ المتعۃ

فی کتاب اللہ ففعلناھا مع رسول اللہ صلعم ولم ینزل قران یحرمہ ولم ینہہ
عنہا حتی مات وقال رجل برایہ (راوی کہتا ہے کہ متعہ کی آیت کتاب خدا میں نازل ہوئی
پس ہم نے رسولخدا صلعم کے ساتھ متعہ کیا۔ اور قرآن میں اس کی حرام کرنے والی کوئی آیت نازل نہیں
ہوئی۔ اور آنحضرت ص نے اس سے منع نہیں فرمایا یہاں تک کہ انتقال فرمایا۔ اور ایک شخص نے
اپنی رائے سے کہا) جب کہ تفسیر نیشاپوری اور تفسیر کبیر اور صحیح بخاری معتبر نہ ہوں پھر اور کونسی
کتاب معتبر ہوگی۔ ظاہرا مصنف نے تفاسیر معتبرہ سے اپنے والد والد کا ترجمہ مراد لیا ہے۔ کہ انکے
زعم میں اس سے بڑھکر اور کوئی تفسیر معتبر نہیں ہے نیز یہ بھی بیان کیا جائیگا۔ کہ الی اجل مسمی
کی قرارت ایک جماعت صحابہ مثل ابی بن کعب اور ابن عباس رض سے ازروے کتب معتبرہ اہل
سنت مثلاً مستدرک حاکم وغیرہ سے ثابت ہے۔ اور ان کی قرارت ان کی روایت سے جُدا نہیں
ہوتی۔ پس روایت کتب معتبرہ سے ثابت ہے کہ تفسیر نیشاپوری میں آیہ فمن لم یجد فصیام
ثلاثۃ ایام کی تفسیر کے ضمن میں مذکور ہے۔ ثم صیام الایام الثلثۃ مشروط عند
ابی حنیفۃ بالتتابع تمسکاً بقرأت ابن مسعود فصیام ثلثۃ ایام متتابعات
فان قرأتہما لاتتخلف عن روایتہما انتہی (پھر تین روز کے روزوں میں ابن مسعود کی قرارت
سے تمسک کرنے کی روسے ابوحنیفہ کے نزدیک تتابع یعنی پے درپے ہونے کی شرط ہے۔
اور وہ قرارت فصیام ثلثۃ ایام متتابعات (پس تین روز کے روزے پے درپے) کیونکہ
ان دونو کی قرارت ان دونو کی روایت سے الگ نہیں رہتی) اور مصنف نے یہ جو ارشاد فرمایا
ہے کہ "آیہ مذکورہ سے اباحت متعہ پر احتجاج کرنا نظم قرآن کے خلاف ہے" یہ ایک خبط ہے
جو اس آیہ کریمہ کے سیاق میں قلت غور و تامل اور تفاسیر معتبرہ مثل تفسیر کبیر۔ تفسیر نیشاپوری اور
مجمع البیان وغیرہ کو ملاحظہ نہ فرمانے کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ کیونکہ آیات کریمہ کے سیاق میں
غور و فکر سے کام لینا۔ اور تفاسیر معتبرہ کا ملاحظہ کرنا اس مضمون کا شاہد عادل ہے۔ کہ اس آیت
کریمہ سے اباحت متعہ پر استدلال کرنا نہایت صحیح اور کمال مستقیم اور درست ہے۔ اور نظم قرآن کے
خلاف ہونے کا ذرا سا شایبہ بھی نہیں پایا جاتا۔ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ المختصر خلاصہ کلام یہ ہے
کہ قول سبحانہ وتعالیٰ احل لکم ما وراء ذلکم سے لیکر آیہ کان علیماً حکیماً تک متعہ کے
بیان کے لئے نازل کیا گیا ہے۔ اور اس سے متعہ کے احکام کا ذکر مقصود ہے۔ پس جملہ فاستمتعتم
کو اسکے ماقبل سے قطع کرنا۔ اور اسکو ابتدا پر محمول کرنا حالانکہ حرف فا ابتدا کا منافی ہے۔ لازم نہیں

قرارت الی اجل مسمی کی درستی

مخالفت نظم قرآن کی تردید

صفحہ ۲۶۵

متعہ اور زنا میں فرق

قول مصنف کا اخذ ابوبکر رازی کا قول ہے

آتا۔ اور اگر اس کو بیان متعہ کے لئے بھی نہ رکھا جائے۔ تو بھی کسی قسم کا محذور لازم نہیں آتا۔ اسلئے کہ اس تقدیر کی بنا پر جملہ فاستمتعتم ان تبتغوا باموالکم کی تفصیل ہوگا۔ اس وجہ سے کہ ابتغا باموال عام ہے۔ خواہ بطور تابید ہو۔ یا بطریق توقیت کہ وہ متعہ ہے۔ اور جملہ فاستمتعتم اس کے بیان کے لئے ذکر کیا گیا ہے۔ سو تفصیل اور بیان مابعد کو اسکے ماقبل سے منقطع کرنے کا باعث نہیں ہوتے۔ اور یہ جو مصنف نے زعم فرمایا ہے "کہ آیہ محصنین غیر مسافحین اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ متعہ نکاح سے خارج ہے۔ اور زنا و سفاح میں داخل۔ اس وجہ سے کہ زنا سے محض قضائے شہوت اور پانی کا گرانا اور ظروف منی کا خالی کرنا مقصود ہوتا ہے اور متعہ میں بھی ایسا ہی ہوتا ہے۔ پس لازم اور ضروری ہے۔ کہ وہ بھی زنا و سفاح ہو۔ یہ آنجناب کا ایک ظنِ فاسد ہے۔ کیونکہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔ کہ متعہ سے محض پانی کا گرانا اور ظروف کا خالی کرانا مقصود ہے۔ جو وہ زنا ہو۔ بلکہ اس سے یہ غرض ہے کہ عنوان مشروع یعنی شرعی طریق پر جسکی خدا کی طرف سے اجازت دی گئی ہے۔ حاجت بشری پوری کی جائے۔ اور پانی گرا کر ظروف منی کو خالی کیا جائے۔ پس وہ زنا نہ ہوگا۔ مصنف نے یہ اعتراض در اصل ابوبکر رازی کے کلام سے اخذ کیا ہے۔ اسکے کلام کا ماحصل یہ ہے۔ "یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے کہ نکاح متعہ سے مغائرت رکھتا ہے۔ اس کا بیان تین طرح پر ہے۔ اول یہ کہ خدا تعالیٰ نے پہلے محرماتِ نکاح کو آیہ حرمت علیکم امھاتکم سے بیان فرمایا۔ بعد ازاں ارشاد فرمایا احل لکم ما وراء ذلکم (اسکے سوا سب کو تمھارے لئے حلال کیا گیا) پس اس تحلیل سے یہاں وہی مراد ہے۔ جو وہاں تحریم سے تھی۔ اور وہاں یعنی آیہ حُرمت میں تحریم سے نکاح مراد ہے۔ پس اس آیت میں تحلیل سے بھی نکاح ہی مراد ہوگا۔ دوم خدا نے فرمایا "محصنین" (یعنی احصان اور حفاظت کرنے والے) اور احصان نکاح صحیح کے بغیر متحقق نہیں ہوتا۔ سوم یہ کہ حق تعالیٰ نے اسکے بعد فرمایا۔ غیر مسافحین (یعنی زنا و سفاح نہ کرنیوالے) زنا کو سفاح سے نامزد کیا ہے۔ اسلئے کہ اس سے پانی گرانے کی سوا اور کچھ مقصود نہیں ہوتا۔ اور اولاد اور دیگر منافع کا حاصل کرنا اس سے مطلوب نہیں ہوتا۔ اور متعہ ایسا ہی ہے۔ امام رازی اسکی عبارت کو نقل کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ ھذہ ماقالہ ابوبکر الرازی اما الذی ذکرہ فی الوجہ الاول فکانہ تعالیٰ ذکر اصناف من یحرم علی الناس وطیھن ثم قال واحل لکم ما وراء ذلکم ای احل لکم وطی ما وراء ھذہ الاصناف

فای فساد فی ھذا الکلام واما قولہ ثانیاً الاحصان لا یکون الا من نکاح صحیح فلم
یذکر علیہ دلیلاً واما قولہ ثالثاً الزنا سمی سفاحاً لانہ لا یراد منہ الا سفح الماء
والمتعۃ کذالک فنقول الزنا سمی سفاحاً لانہ لا مقصود فیہ الا سفح الماء و
المتعۃ لیست کذلک فان المقصود منہا سفح الماء بطریق مشروع ماذون
فیہ من قبل اللہ فان قلتم المتعۃ محرمۃ فنقول ھذا اول البحث فلم قلتم
ان الامر کذلک فظہر ان الکلام دخول (یہ ابوبکر رازی کا قول ہے۔ لیکن اس نے
جو وجہ اول میں ذکر کیا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے عورتوں کی اس اصناف کا ذکر فرمایا ہے۔ جن سے
وطی کرنا لوگوں پر حرام ہے۔ پھر فرمایا ہے واحل لکم ماوراء ذلکم یعنی اس اصناف کے
سوا اور عورتوں کی وطی تمہارے لئے حلال کی گئی ہے" پس اس کلام میں کوئی فساد نہیں
ہے۔ اور لیکن اس کا قول "ثانیا الاحصان دوم احصان اور احصان نکاح صحیح کے
بغیر نہیں ہو سکتا" پس اس پر کوئی دلیل بیان نہیں کی۔ اور لیکن اس کا قول "ثالثاً یعنی سوم
زنا کا نام سفاح رکھا گیا ہے۔ اسلئے کہ اس سے سفح الماء یعنی پانی کا گرانا مقصود ہوتا ہے
اور متعہ بھی ایسا ہی ہے" پس ہم کہتے ہیں۔ کہ زنا کو سفاح اسلئے کہا گیا ہے۔ کہ اس میں سفح
الماء یعنی پانی گرانے کے سوا اور کچھ مقصود نہیں ہوتا۔ اور متعہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ اس سے
شرعی طریق پر جسکی خدا کی طرف سے اجازت دی گئی ہے۔ پانی کا گرانا مقصود ہے۔ پس اگر تم
یوں کہو۔ کہ متعہ حرام ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ یہ تو اول بحث ہے۔ پس تم نے کیونکر کہا۔ کہ بات
یون ہے پس ظاہر ہوا کہ یہ کلام سُست اور کمزور ہے) اور یہ جو مصنف نے ارشاد فرمایا ہے۔ کہ
"جملہ ان تبتغوا باموالکم سے تحلیل فروج خارج ہو جاتی ہے" یہ کلام بھی قابل اعتراض و
مقام غور ہے۔ اسلئے کہ جو خطاب فرد اغلب و عام کے واسطے بیان ہوا ہے۔ وہ اسکے ماسوا کی
نفی پر دلالت نہیں کرتا۔ نیز ہم کہتے ہیں۔ کہ اس کلام پاک سے جو کچھ مفہوم ہوتا ہے۔ وہ یہ ہے
کہ ابتغاء بمال جائز ہے۔ اور یہ بات اس کلام سے مفہوم نہیں ہوتی۔ کہ ابتغا بغیر مال جائز نہیں
ورنہ لازم آتا ہے۔ کہ منفعت کو صداق قرار دینا جیسا کہ شافعیہ کا مذہب ہے جائز نہو نیز یہ بات بھی لازم
آتی ہے کہ جب زن مستطیع یعنی استطاعت رکھنے والی عورت خود اپنے نفقہ کی ذمہ دار ہو۔ اور
مہر کو اپنے غریب شوہر پر جو اپنی زوجہ کا نفقہ دینے پر قادر نہ ہو۔ کہ یہ حلوہ بے دود ہے ہبہ
کردے۔ اس صورت میں بھی ابتغاء باموال متحقق نہ ہوگی۔ تفسیر نیشاپوری میں فرمایا ہے۔ قال

صفحہ ۲۴۴ ابتغا بمال ہر حال میں لازم نہیں ہے

الشافعی الآیۃ یدل علی ان الابتغاء بالمال جائز ولیس فیہ ان الابتغاء بغیرہ
جائز ام لا وایضاً قد خرج الخطاب مخرج الاغلب الاعم فلا یدل علی نفی ماسواہ
(یہ آیت اس امر پر دلالت کرتی ہے۔ کہ ابتغاء بمال جائز ہے۔ اور اس میں یہ بات نہیں ہے کہ ابتغاء
بغیر مال جائز ہے یا نہیں نیز اس خطاب سے اغلب اعم خارج ہوئے پس یہ اسکے ماسوا کی نفی پر
دلالت نہیں کرتا) اور یہ جو مصنف نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ "الی اجل مسمی کی قرارت کی روایت
عبداللہ بن مسعود سے کتب معتبرہ میں پائی نہیں جاتی" سو یہ قول مردود اور باطل ہے کتب
امامیہ میں اس روایت کو عبداللہ بن مسعود کی متفردات سے نہیں لکھا۔ جو کتب معتبرہ میں بالفرض
اس کا نہ پایا جانا مقصود میں قدح کرے۔ حالانکہ مصنف کا اس روایت کو نہ پانا کتب معتبرہ میں
اسکے موجود نہ ہونے کی دلیل نہیں ہے۔ الغرض کتب امامیہ میں یہ روایت اور قرارت ابی بن کعب
ابن عباسؓ اور ابن مسعودؓ سے منسوب ہے۔ علامہ حلیؒ کتاب نہج الحق میں فرماتے ہیں۔
ذھب الامامیۃ الی اباحۃ نکاح المتعۃ وخالف معہ الفقہاء الاربعۃ وقد
خالفوا القرآن والاجماع والسنۃ النبویۃ اما القرآن فقولہ تعالیٰ فما استمتعتم
بہ منھن وھو حقیقۃ فی المتعۃ وایضاً قرأ ابن العباس الی اجل مسمی (امامیہ
کا مذہب یہ ہے۔ کہ نکاح متعہ مباح ہے۔ اور فقہائے اربعہ نے اس باب میں مخالفت کی ہے۔
اور انہوں نے واقعاً قرآن۔ اجماع اور سنت نبویہ کی مخالفت کی ہے۔ لیکن قرآن۔ پس وہ آیہ فما
استمتعتم بہ منھن ہے جو درحقیقت متعہ کے باب میں ہے۔ نیز ابن عباسؓ نے الی اجل مسمی
پڑھا ہے) شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ روی عن جماعۃ من الصحابۃ منھم ابی بن کعب و
ابن عباس وابن مسعود انھم قرأوا فما استمتعتم منھن الی اجل مسمی (صحابہ
کی ایک جماعت سے کہ منجملہ ان کے ابی بن کعب۔ ابن عباس اور ابن مسعود ہیں۔ روایت کی گئی ہے
کہ انہوں نے اس طرح قرأت کی ہے۔ فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمی)
بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ مصنف کے کلام میں ابن مسعود کا ذکر کلام سابق کے قرینہ سے یہاں
پر بطور تمثیل واقع ہوا ہے۔ اور ابن عباس اور ابی بن کعب کی قرارت اہلسنت کی کتب معتبرہ میں
ثابت اور موجود ہے حاکم نے مستدرک میں اپنی سند کیساتھ ابو سلمہ سے روایت کی ہے۔ قال سمعت ابا نضرہ یقول قرأت علی ابن
عباس فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمی قال ابو نضرۃ فقلت ما نقرأھا کذالک فقال ابن عباس واللہ لانزلھا
کذالک (راوی کہتا ہے کہ میں نے سنا کہ ابو نضرہ کہتا تھا کہ ابن عباس سے فما استمتعتم بہ منھن الی اجل

مسمیٰ پڑھی - ابونضرہ کہتا ہے کہ میں نے کہا کہ ہم اس آیت کو اس طرح نہ پڑھیں - ابن عباس نے جواب دیا - خدا کی قسم - اس نے اس کو اسی طرح نازل فرمایا ہے) حاکم نے اس حدیث کو تخریج کرنے کے بعد فرمایا ہے - ھذا حدیث صحیح علی شرط مسلم (یہ حدیث شرط مسلم کے موافق صحیح ہے) تفسیر کبیر میں اس روایت کو ابی بن کعب سے منسوب کرتے ہوئے فرماتے ہیں الاول ماروی ان ابی بن کعب کان یقرء فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمی فاتوھن اجورھن (اول یہ کہ روایت ہے - کہ ابی بن کعب پڑھا کرتا تھا - فما استمتعتم بہ منھن الی اجل مسمی فاتوھن اجورھن) اسکے بعد فرمایا ہے - وھذا ھو قرأۃ ابن عباس - یہی ابن عباس کی قراءت ہے - تفسیر نیشاپوری میں ابی بن کعب کی روایت بیان کرنے کے بعد مذکور ہے - وبہ قرأ ابن عباس (ابن عباس رض نے اسی طرح پڑھا ہے) اور مصنف نے یہ جو ارشاد فرمایا ہے - کہ اگر روایت ثابت ہو جائے - تو قراءت منسوخ ہوگی اور قراءت منسوخ احکام کے ثابت کرنے میں کام نہیں آتی - اسلئے کہ نہ تو قرآن رہا - اور نہ وہ حدیث ہے " نہایت عجیب و غریب افادہ فرمایا ہے - کیونکہ قراءت شاذہ کے بارے میں علمائے اصول میں اختلاف ہے کہ وہ حجت ہے - یا نہیں - ارباب اصول میں سے اکثر محققین قائل ہیں کہ وہ حجت ہے رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کوفی نے اسی قول کو اختیار کیا ہے - یہی وجہ ہے کہ کفارۂ یمین میں ابن مسعودؓ کی قراءت یعنی فصیام ثلثۃ ایام متتابعاتٍ کو اپنا مستند قرار دیکر کفارۂ یمین کے روزوں میں وجوب تتابع (پے در پے رکھنا) کے قائل ہوئے ہیں فتح الباری شرح صحیح بخاری میں فرمایا ہے - اختلف اصحاب الاصول فیما نقل احاد و منہ القرأۃ الشاذۃ کمصحف ابن مسعود و غیرہ ھل ھو حجۃ ام لا فنفاہ الشافعی واثبتہ ابو حنیفۃ وبنی علیہ وجوب التتابع فی صوم کفارۃ الیمین بما نقل عن مصحف ابن مسعود من قولہ ثلثۃ ایام متتابعات انتہی (علمائے اصول نے نقل احاد کے بارے میں اختلاف کیا ہے - اور قراءت شاذہ مثل مصحف ابن مسعود وغیرہ بھی اسی قسم احاد سے ہے - آیا وہ حجت ہے یا نہیں ؟ شافعی نے اسکی نفی کی ہے - اور ابو حنیفہ نے اس کا اثبات کیا ہے - اور کفارۂ یمین کے روزوں میں وجوب تتابع کا فتویٰ اسی پر مبنی ہے - کیونکہ مصحف ابن مسعود سے ثلثۃ ایام متتابعات منقول ہے) اگر جناب افادت مآب کو اس مسئلہ اصولیہ میں مذہب محققین کی خبر نہیں ہے - تو جناب کے تبحر پر حرف آتا ہے - اگر محققین کے قول مختار سے

صفحہ ۳۴۶

ابوحنیفہ نے قراءت شاذہ پر فتویٰ دیا ہے - قول مصنف قول ابوحنیفہ کے خلاف ہے

مطلع ہونے کے باوجود یہ بات جناب سے سرزد ہوئی ہے۔ تو حضور کی سنی گری پر حرف ہے کہ رئیس الفقہا کی مخالفت کر کے پھر اپنے آپ کو حنفیہ سے شمار کرتے ہیں۔

بیت ۔ نہ شیعۂ تو نہ سنی بگو چہ دین داری — کہ باہمہ جدل و ردّ و قدح و کین داری

اور اس قراءت کا دوسری آیات کے مخالف ہونا بالکل باطل ہے۔ جیسا کہ بیان کیا گیا۔ اور یہ جو ارشاد فرمایا ہے۔ کہ "الی اجل مسمیٰ استمتاع سے متعلق ہو، نہ کہ عقد سے" سو یہ محض دعویٰ ہے اس پر دلیل کوئی قائم نہیں کی گئی۔ دعویٰ بلا دلیل ہرگز قبول نہیں ہو سکتا۔ اور جو کچھ مقام سند میں ذکر فرمایا ہو۔ وہ محض غلط اور مسترسمین یعنی مبتدیوں کے کلام سے مشابہ ہو۔ اور اس کا مفہوم و محصل کچھ نہیں ہے۔ کیونکہ نکاح متعہ میں اجل و مدت کی توقیت و تعیین شرط ہے۔ اور ابد و دوام کی قید اس کی منافی ہے۔ اور ضروری ہے۔ کہ متعہ کی مدت مضبوط اور معین ہو۔ اور عمر کی مدت مضبوط اور معین نہیں ہے اور مصنف نے جو یہ دعویٰ کیا ہے۔ کہ اس قول پر امامیہ کا اجماع ہے بہت بہت تعجب اور حیرانی کا مقام ہے۔ کیونکہ اگر الی اجل مسمیٰ۔ استمتاع کے متعلق ہو جیسا کہ مصنف کا خیال ہے۔ تو لازم آتا ہے کہ زن منکوحہ بنکاح دائمی سے تمتع پانے اور نفع حاصل کرنے کے بغیر کچھ بھی مہر اسکے لئے لازم نہ ہو۔ حالانکہ یہ لازم باجماع باطل ہے۔ اسلئے کہ اگر رویت سے پہلے طلاق دیدے۔ تو نصف مہر لازم ہو جاتا ہے۔ پس ملزوم کا بھی ایسا ہی حال ہوگا۔ اور ملازمت کا بیان اس طرح پر ہے کہ اجرت اور مہر کا دینا اس بناپر استمتاع کے متعلق ہے۔ پس وہ استمتاع کے بغیر واجب نہ ہوگا۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ آیہ متعہ فما استمتعتم بہ ..... کا آیہ گزشتہ اور آیہ ومن لم یستطع منکم طولاً کے درمیان لانا آیۂ مذکور کو متعہ پر محمول کرنے کا منافی اور کلام الٰہی کی تحریف کا باعث نہیں ہوتا۔ اسلئے کہ نکاح کی کئی نوعیں ہیں۔ اور ہر آیت میں ایک نوع کا بیان کیا گیا ہو۔

وجہ پنجم ۔ یہ کہ متعہ کا حلال ہونا نکاح حُرہ کی عدم استطاعت کی صورت میں نکاح جواری کا منافی نہیں ہے۔ اسلئے کہ متعہ جیسا کہ پہلے مذکور ہوا۔ اسلئے وضع کیا گیا ہے کہ اکثر اوقات طول غربت شدت شہوت اور اور ایسی ہی ضروریات کی وجہ سے طبیعت عورت کی طرف مائل اور راغب ہو جاتی ہو۔ اور اس وقت نکاح دائمی بعض وجوہات سے مشکل اور مصلحت وقت کے خلاف ہوتا ہے۔ اگر یہ عقد وضع نہ کیا جاتا۔ تو زنا میں پڑنے کا خوف تھا۔ جو وبال و نکال کا باعث ہے۔ حرائر اور جواری کے نکاح دائمی تدبیر منزل اور گھر بار کی درستی وغیرہ کے لئے وضع کئے گئے ہیں

قراءت الی اجل مسمیٰ دوسری آیات کے خلاف نہیں
آیہ متعہ کو وسط میں لانا موجب تحریف نہیں — صفحہ ۳۴۸

نیز بعض اوقات اس شخص کو متعہ کرنے کی بھی استطاعت نہیں ہوتی اور زن متعہ بھی میسر نہیں آتی
پس نکاح حرہ کی عدم استطاعت اباحت متعہ کے جو نکاح جواری کے مشروع نہ ہونے کی مقتضی نہیں ہے۔
الغرض مصنف کا یہ دعویٰ کہ یہ آیات خمسہ (پانچوں آیتیں) تحریم پر دلالت کرتی ہیں۔ ناتمام اور دعویٰ
بلا دلیل ہے۔ جیسا کہ بیان ہوا۔ اور جس کو دعویٰ ہو اس پر بیان کرنا واجب ہے۔ اور آیہ فما
استمتعتم بہ منھن الآیۃ کا متعہ کی اباحت پر دلالت کرنا نہایت صحیح اور خوب واضح ہے
جیسا کہ مذکور ہوا۔ اور مخالفت قرآنی اور تحریف کلام الٰہی کا شائبہ تک بھی اس میں پایا نہیں جاتا
بلکہ جو کوئی آیات کریمہ کے سیاق میں ابتدائے سورۂ نساء سے واللہ غفور رحیم تک نہایت
غور و تامل کے ساتھ مدققانہ اور محققانہ نظر کریگا۔ اس پر واضح اور منکشف ہو جائیگا۔ کہ اگر آیہ احل
لکم... الآیۃ کو نکاح متعہ پر محمول کریں۔ تو ان آیات کا باہمی انتظام۔ ارتباط اور اتساق کا باعث
ہو جاتا ہے۔ اور اس حمل کی وجہ سے نظم کلام میں ہرگز کسی قسم کا خلل اور کچھ تحریف واقع نہیں
ہوتی۔ برخلاف اسکے اگر نکاح دائمی پر محمول کریں۔ تو نظم قرآنی میں خلل آنے کا موجب ہوتا ہے
اس کا بیان اس طرح پر ہے۔ کہ نکاح کی تین نوعیں ہیں (۱) نکاح دائمی حرائر (۲) نکاح منقطع
یا متعہ (۳) نکاح دائمی جواری۔ خدا تعالیٰ اس سورت کی ابتدا میں نکاح دائمی حرائر کی طرف اشارہ
فرما کر اور اسکے ضمن میں ملک یمین کے احکام مندرج کرکے ارشاد فرماتا ہے۔ وان خفتم ان لا
تقسطوا فی الیتامی فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنی وثلاث ورباع فان
خفتم الا تعدلوا فواحدۃ او ما ملکت ایمانکم ذلک الا تعولوا واتوا النساء صدقاتھن
نحلۃ فان طبن لکم عن شئ منہ نفسا فکلوہ ھنیئا مریئا۔ یعنی اگر تم اے
اولیائے یتامیٰ اس بات سے ڈرو۔ کہ یتیموں کے مالوں میں عدل و راستی اختیار نہ کرو۔ یعنی
اگر تم جانتے ہو۔ کہ ان سے تزویج کرنے کے بعد تم ان کے مال کی رعایت بروجہ عدالت نہ کرو گے
پس تم اس حالت میں یتیموں کے سوا اور عورتوں سے جو تم کو بھلی لگیں۔ در انحالیکہ وہ دو
دو تین تین۔ چار چار ہوں نکاح کرو۔ یعنی تم کو اختیار ہے۔ اس تعداد میں سے جس کو چاہو
خواہش کرو۔ اور اس سے زیادہ تمہارے لئے جائز نہیں۔ اور ان کو عقد دوام کے ساتھ
اپنے نکاح میں لاؤ۔ پس اگر تم ڈرو۔ کہ ان عورتوں کے درمیان عدل اختیار نہ کرو گے۔
پس ایک عورت کو اختیار کرو۔ یا سریہ لو ان عورتوں کو جنکے تمہارے ہاتھ مالک ہوئے
ہیں۔ یعنی جن عورتوں میں ملکیت سے تم نے تصرف کیا ہے۔ اسلئے کہ کنیزوں کے حق حرائر

یعنی آزاد عورتوں کی نسبت کم ہوتے ہیں اور یہ یعنی ایک عورت یا سریہ (کنیز) کا اختیار کرنا میل نہ کرنے اور ظلم نہ کرنے کے زیادہ تر قریب ہے۔ اور اپنی عورتوں کو ان کے مہر جن کا تم نے اُن سے عہد کیا۔ بلا مہلت اور بغیر مضائقہ دیدو۔ درآنحالیکہ وہ مہر تمہاری طرف سے ان کے لئے عطیہ اور ہدیہ ہے۔ پس اگر وہ عورتیں تم سے خوش دل اور رضامند ہوں۔ یعنی خوش دلی اور رضامندی سے تم کو اپنے مہر میں سے کچھ بخشیں۔ تو تم اس چیز کو خوشگواری اور سازگاری سے کھاؤ۔ یعنی اس کا کھانا تمہارے لئے حلال ہے۔ اور اس پر کسی قسم کا وزر و وبال اور عقوبت و رنج نہیں ہے۔ اسکے بعد اسکے لواحق و توابع کے احکام بیان فرمائے۔ اور نکاح منقطع کے احکام بیان کرنے کی ضمن میں ارشاد فرماتا ہے۔ واُحِلَّ لکم ماوراء ذلکم ان تبتغوا باموالکم محصنین غیر مسافحین فما استمتعتم بہ منھن فاتوھنَّ اجورھنَّ فریضۃً ولاجناح علیکم فیما تراضیتم بہ من بعد الفریضۃ ان اللہ کان علیماً حکیماً۔ یعنی جو کچھ کہ ان محرمات مذکورہ کے سوا ہیں۔ وہ تمہارے لئے حلال کردیا گیا۔ اس طرح پر کہ اپنے مالوں کے ذریعہ ان عورتوں کو طلب کرو۔ جو محرمات مذکورہ کے سوا ہیں۔ اس طریق پر کہ تم اپنے مالوں کو ان کے سوا عورتوں کے مہروں میں صرف کرو درآنحالیکہ تم اس تزویج کے ذریعہ اپنے آپکو عقاب خدا سے بچانے والے ہو۔ اور زنا کرنے والے نہ ہو۔ یعنی اپنے مالوں کو ان غیر محرّم عورتوں کے مہروں میں صرف کرو۔ تاکہ اسکی وجہ سے اپنے آپکو زنا سے نگاہ رکھو۔ اور عقوبت الٰہی سے نجات پاؤ۔ پس جب تم اسکے ساتھ عورتوں سے متعہ طلب کرو پس ان کو ان کے مہر دو۔ بحالیکہ وہ مہر تم پر فرض ہیں۔ اور اے شوہرو اور اے عورتو! تم پر کوئی وبال اور گناہ نہیں ہے۔ اس چیز سے کہ تم جس پر باہم ایک دوسرے سے راضی ہو جاؤ۔ اس مہر کے بعد کہ عقد کے وقت فرض ہوگیا ہو۔ یعنی مدت متعہ کے پورا ہونے کے بعد مرد عورت سے کہے کہ تو مدت و میعاد میں زیادہ کر۔ تاکہ میں اجر مہر میں یادتی کروں۔ بیشک خدا تمہاری مصالح کا عالم و دانا ہے۔ منجملہ ان مصالح کے متعہ کا مباح کرنا ہے۔ اور وہ اس متعہ کو اپنی جگہ میں وضع کرنیوالا ہے۔ پس اس وضع متعہ کی وجہ بیان فرمائی۔ اسلئے کہ تم زنا اور لواطہ میں نہ پڑو۔ نکاح دائمی اور نکاح منقطع یعنی متعہ کے بیان کرنے کے بعد نکاح جواری کو بیان فرماتا ہے ومن لم یستطع منکم طولاً ان ینکح المحصنات المومنات فمن ماملکت ایمانکم من فتیاتکم المومنات واللہ اعلم بایمانکم بعضکم من بعض

صفحہ ۲۴۹

فانکحوھن باذن اھلھن واتوھن اجورھن بالمعروف محصنات غیر مسافحات ولامتخذی اخدان فاذا احصن فان اتین بفاحشۃ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب ذلک لمن خشی العنت منکم وان تصبروا خیر لکم واللہ غفور رحیم - جو شخص کہ تم میں سے ازروے توانگری استطاعت نہ رکھے - یعنی اس قدر مال نہ رکھتا ہو کہ اسکے وسیلہ سے عفیفہ اور مومنہ عورتوں سے نکاح کرو - پس جن مومنہ کنیزوں کے تمھارے ہاتھ مالک ہوئے ہیں - ان سے نکاح کی خواہش کرو - اور یہاں کنیز غیر سے نکاح کرنا مراد ہے - اسلئے کہ بالاجماع اپنی کنیز سے نکاح کرنا جائز نہیں ہے - اور خدا تمھارے ایمانوں کا زیادہ تر عالم و دانا ہے - تم آزادوں اور بندوں میں سے بعض بعضوں سے حاصل ہوئے ہیں - پس تم کنیزوں سے ان کے مالکوں کی اجازت سے نکاح کرو اور انکو ان کے مہر نیکی کے ساتھ ادا کرو یعنی اس کی ادائیگی میں اہمال و سستی اور تعلل وحیلہ بہانہ اور کمی نہ کرو - درآنحالیکہ وہ کنیزیں نہ تو بظاہر زنا کرنیوالی ہوں - اور نہ پوشیدہ طور پر دوست رکھنے والی ہوں - پس جس وقت کہ وہ کنیزیں نکاح کرنے کی وجہ سے اپنی فرج کو حرام سے نگاہ رکھنے والی ہو جائیں - پھر اگر بعد ازاں وہ زنا کی مرتکب ہوں - تو ان کے لئے اس حد کا نصف لازم ہوتا ہے - جو آزاد بے شوہر عورتوں کے لئے خدا تعالیٰ نے مقرر فرمائی ہے - اور آزاد بے شوہر عورتوں کی حد سو تازیانہ ہے پس کنیزوں کی حد پچاس تازیانہ ہے - کنیزوں کا نکاح اس شخص کے لئے مقرر کیا گیا ہے - جو سخت رنج سے جس کے سبب وہ زنا میں پڑے - ڈرتا ہو - اور اگر تم کنیزوں کے نکاح سے صبر کرو - تو تمھارے لئے بہتر ہے - اور خدا تعالیٰ بخشنے والا اور مہربان ہے - عاقل خبیر پر پوشیدہ نہیں ہے آیات قرآنی کے سیاق میں جو تقریر کہ بیان کی گئی - اسکی بنا پر کسی قسم کا خلل نظم قرآنی میں واقع نہیں ہوتا - اور کلام الٰہی میں کسی قسم کی تحریف بھی لازم نہیں آتی - برعکس اسکے اگر آیۂ فما استمتعتم بہ منھن الآیۃ کو نکاح دائمی پر محمول کریں - تو اس حالت میں نظم قرآنی میں خلل واقع ہونے اور کلام الٰہی کی تحریف کرنے میں کوئی شک نہیں - کیونکہ صاحبان غور و تامل خوب جانتے ہیں کہ اگر اس آیہ کریمہ کو نکاح دائمی پر محمول کریں - تو تکرار لازم آتی ہے - اسلئے کہ ابتدائے سورہ میں نکاح دائمی کے احکام بیان فرمائے ہیں - پھر اس آیت مذکورہ سے اس کا بیان کرنا ایک سورت میں اس کا تکرار لازم آتا ہے - امام رازی تفسیر کبیر میں ان لوگوں کے وجوہ احتجاج کے بیان کے

صفحہ ۴۷۸

ضمن میں جواس آیہ کریمہ سے متعہ کا جائز ہونا تسلیم کرتے ہیں۔ بیان فرماتے ہیں۔ الرابع انا لو حملنا ھذہ الآیۃ علی حکم النکاح لزم تکرار بیان حکم النکاح فی السورۃ الواحدۃ لانہ تعالیٰ قال فی اول ھذہ السورۃ فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث وربٰع ثم قال واتوا النساء صدقاتھن نحلۃ اما اذا حملنا ھذہ الآیۃ علی بیان نکاح المتعۃ کان ھذا حکماً جدیداً فکان حمل الآیۃ علیہ اولیٰ ۔

(چہارم یہ کہ اگر ہم اسکو حکم نکاح پر محمول کریں۔ تو ایک ہی سورت میں حکم نکاح کے بیان کا تکرار لازم آتا ہے۔ اسلئے کہ خدا تعالیٰ نے اس سورت کے شروع میں فرمایا ہے فانکحوا ما طاب لکم من النساء مثنیٰ وثلاث وربٰع۔ یعنی نکاح کرو الخ بعد ازاں فرمایا ہے واتوا النساء صدقاتھن نحلۃ یعنی عورتوں کو مہر ادا کرو۔ لیکن جب ہم اس آیت کو نکاح متعہ کے بیان پر محمول کریں۔ تو یہ ایک نیا حکم ہوگا پس اس آیت کو نکاح متعہ پر محمول کرنا اولیٰ ہے) اور امام رازی نے اس پر کسی قسم کا اعتراض نہیں کیا۔ الغرض اس آیہ کریمہ سے اباحت متعہ پر احتجاج کرنا نہایت صحیح اور بالکل درست ہے۔ اور قراءت الیٰ اجلٍ مسمّیٰ ارادہ متعہ کے باب میں نص صریح ہے۔ کہ اس آیت سے متعہ مراد ہے اور اس بات پر امت کا اجماع ہے۔ کہ متعہ جائز اور مباح تھا۔ اور روایات جو صحاح ستہ اور دیگر کتب معتبرہ اہلسنت میں موجود ہیں۔ وہ بھی اس باب میں صریح ہیں۔ اور اہل بیت علیہم السّلام کا اجماع متعہ کے مباح ہونے پر واقع ہے۔ اور اہل بیت علیہم السّلام کا اجماع حجت ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور کتاب وسنت سے کوئی دلیل اس کی حرمت پر قائم نہیں ہوئی۔ اور اس آیت کو نکاح دائمی پر محمول کرنا نظم قرآنی کے خلاف اور کلام الٰہی میں صریحاً تحریف کرنا ہے۔ اور یہ جو مصنف نے تحریر فرمایا ہے۔ کہ طرف شیعہ استدلال ہے۔ اور طرف مخالف طرف منع۔ نہایت تعجب اور حیرت کا مقام ہے۔ بلکہ معاملہ اسکے برعکس ہے۔ کیونکہ شیعوں کو متعہ کی اباحت اور جواز کے ثابت کرنے میں کسی دلیل کی حاجت نہیں ہے۔ کیونکہ اسکی اباحت پر امت کا اجماع ہے یعنی سب کا اس امر پر اتفاق ہے۔ کہ متعہ مباح تھا۔ امام رازی مجوزین متعہ کے وجوہ احتجاج کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ ان الامۃ مجتمعۃ علی ان نکاح المتعۃ کان جائزاً فی الاسلام ولا خلاف فی الامۃ فیہ (کہ امت کا اس باب میں اجماع ہے کہ نکاح متعہ اسلام میں جائز تھا۔ اور اس بارے میں امت میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے) فقط اگر کسی کو اختلاف اس امر میں ہے کہ آیا نسخ اس پر طاری ہوا یا نہیں۔ جمہور اہل سنت

طریان نسخ یعنی نسخ طاری ہونے کے قائل ہیں اور نسخ کو ثابت کرتے ہیں۔ اور شیعہ نسخ کے منکر ہیں۔ پس طرف مخالف استدلال ہے۔ اور طرف شیعہ طرف منع۔ مانع کو فقط ذرا سا احتمال ہی کافی ہے۔ امام رازی مجوزین متعہ کے وجہ استدلال کو بیان کرنے اور ابوبکر رازی کے نقوض و اعتراضات کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں۔ والذی یجب ان یعتمد علیہ فی هذا الباب ان یقول انا لا ننکر ان المتعۃ کانت مباحۃ انما الذی نقول انها صارت منسوخۃ وعلی هذا التقدیر فلو کانت هذه الآیۃ دالۃ علی انها مشروعۃ لم یکن ذلک قادحا فی غرضنا وهذا هو الجواب ایضا عن تمسکهم بقرأۃ ابن عباس فان تلک القرأۃ بتقدیر ثبوتها لا یدل الا علی ان المتعۃ کانت مشروعۃ ونحن لا ننازع فیه وانما الذی نقول ان النسخ طری علیه وما ذکرتم من الدلائل لا تدفع قولنا انتهی۔

(جس چیز پر اس باب میں اعتماد کرنا واجب ہے۔ وہ یہ ہے کہ ہم یوں کہیں۔ کہ ہم اس امر کا انکار نہیں کرتے کہ متعہ مباح تھا ہم تو صرف یہی کہتے ہیں۔ کہ وہ منسوخ ہو گیا۔ اور اس بنا پر اگر یہ آیت اس بات پر دلالت کرتی ہے۔ کہ وہ مشروع ہے۔ تو یہ ہماری غرض میں کچھ قدح نہیں کرتی۔ اور یہ لوگ جو اس باب میں ابن عباس کی قراءت سے تمسک کرتے ہیں۔ ان کا بھی یہی جواب ہے۔ کیونکہ یہ قراءت اسکے ثابت ہو جانے کی صورت میں صرف اسی امر پر دلالت کرتی ہے۔ کہ متعہ مشروع تھا۔ اور ہم اس بارے میں کسی قسم کا نزاع نہیں کرتے ہم تو صرف یہی کہتے ہیں۔ کہ اس پر نسخ طاری ہوا اور جو دلائل تم نے ذکر کی ہیں وہ ہمارے قول کو دفع نہیں کرتیں) حالانکہ وجہ معتمد جو امام رازی نے بیان کی ہے۔ نہایت سخیف و رکیک اور نامعتمد ہے۔ کیونکہ نسخ کا دعویٰ جبتک اس پر کوئی برہان قائم نہ ہو۔ جائز نہیں۔ اسلئے کہ کلام الٰہی اس واسطے وارد ہوا ہے۔ کہ اسکے اوامر و نواہی کی فرمانبرداری کی جائے۔ اور اسکے موافق عمل کریں۔ نہ یہ کہ اسکے ترک پر مبادرت اور جراءت کریں۔ اور نسخ ترک کرنے کا باعث ہے۔ الغرض حکم ثابت میں اصل اس کا باقی رہنا ہے۔ جبتک کہ اس کا ناسخ ظاہر نہ ہو۔ اور اہلسنت کی روایات احکام متعہ اور اس کے نسخ اور وقت نسخ بلکہ اسکے ناسخ کے باب میں نہایت اضطراب کی حالت میں ہیں۔ بخاری اور مسلم نے اپنی اپنی صحیح میں ابن مسعود سے روایت کی ہے۔ انہ قال کنا نغزوا مع النبی صلعم لیس معنا نساء فقلنا الا نستخصی فنهانا عن ذلک ثم رخص لنا بعد ذلک ان ننکح المرأۃ بالثوب الی اجل ثم قرأ عبد اللہ یا ایها الذین

روایات اہلسنت درباب متعہ

أمنوا لاتحرموا طیبات ما احل اللہ لکم (کہ ہم آنحضرت صلعم کے ہمراہ جہاد کر رہے تھے
اور ہمارے ساتھ عورتیں نہ تھیں پس ہم نے عرض کی۔ کہ کیا ہم عمل استمنا نہ کریں۔ حضرت نے
اس عمل سے ہم کو منع فرمایا۔ بعدازاں ہم کو اجازت دی۔ کہ ایک کپڑے پر ایک مدت مقررہ
تک کسی عورت سے نکاح کر لیا جائے۔ پھر عبداللہ ابن مسعود نے یہ آیت پڑھی۔

ترجمہ آیت۔ اے ایمان والو ان طیبات کو حرام نہ کرو جو اللہ نے تمہارے لئے حلال
کی ہیں) پس عبداللہ ابن مسعود کا متعہ کی اباحت اور حلیت کو اختیار کرنے کے بعد اس آیت
کو تلاوت کرنا صاف اس امر کی دلیل ہے۔ کہ وہ نسخ کا منکر تھا۔ حمیدی نے جمع بین الصحیحین
میں ابو سلمہ اور جابر سے روایت کی ہے۔ قالا کنا فی جیش فاتانا رسول اللہ صلعم
قال انہ قد اذن لکم ان تستمتعوا فاستمتعنا یعنی متعۃ النساء (وہ دونوں بیان
کرتے ہیں۔ کہ ہم لشکر میں تھے۔ پس رسولخدا صلعم ہمارے پاس تشریف لائے۔ فرمایا تم کو متعہ
کرنے کی اجازت دی گئی ہے۔ پس ہم نے متعہ نساء کیا) جامع الاصول میں سرہ بن معبد سے
روایت کی ہے۔ قال عروہ بن الزبیر ان اخاہ عبد اللہ قائم بمکۃ فقال ان ناسا
اعمی اللہ قلوبھم کما اعمی اللہ ابصارھم یفتون بالمتعۃ یعرض برجل فناداہ
فقال انک لجلف جاف فلعمری لقد کانت المتعۃ یفعل علی عھد امام
المتقین یرید رسول اللہ فقال لہ ابن الزبیر فجرت بنفسک واللہ لئن فعلتہا
لارجمنک باحجارک انتھی۔ (عروہ بن زبیر بیان کرتا ہے۔ کہ اسکے بھائی عبداللہ نے مکہ
میں کھڑا ہو کر کہا کہ لوگ جن کے دل اللہ نے اندھے کر دیئے ہیں جس طرح خدا نے ان کی آنکھوں کو
اندھا کیا ہے۔ متعہ کا فتویٰ دیتے ہیں۔ اور یہ ایک شخص پر تعریض تھی۔ پس اس شخص نے بآواز
پکار کر کہا۔ اے عبداللہ! تو کمینہ اور ظالم ہے۔ متعہ امام المتقین یعنی رسولخدا صلعم کے عہد
میں کیا جاتا تھا۔ تب ابن الزبیر نے اس سے کہا۔ اے شخص تو نے اپنے نفس پر ظلم کیا۔ خدا کی
قسم اگر تو نے متعہ کیا تو میں تجھکو تیرے پتھروں سے سنگسار کروں گا) اس حدیث میں رجل
(شخص) سے مراد ابن عباسؓ ہیں جو آخری عمر میں نابینا ہو گئے تھے۔ اور ابن زبیر نے جو یہ
تعریض اس بزرگوار پر کی ہے۔ یہ وہ زمانہ ہے۔ جبکہ وہ یزید پلید کی وفات کے بعد حجاز پر
مسلط ہو گیا تھا۔ نیز ابن عمر سے مروی ہے۔ قال کنا نستمتع بالقبضۃ من التمر والدقیق
الایام علی عھد رسول اللہ صلعم وابی بکر حتی نھی عنہ عمر فی شان عمرو

بن حریث (ہم رسولخدا صلعم اور ابوبکر کے عہد میں ایک مٹھی کھجور یا آٹے پر متعہ کیا کرتے تھے یہانتک کہ عمر نے عمرو بن حریث کے حق میں اس سے ممانعت کی) اس حدیث کو مسلم نے اپنی صحیح میں روایت کیا ہے۔ اس حدیث سے صریحاً ظاہر ہوتا ہے۔ کہ متعہ کا منسوخ کرنیوالا عمر فاروق ہے۔ نہ صاحب شرع علیہ وآلہ السلام۔ اور ابن اثیر نے نہایہ میں اور ثعلبی۔ امام رازی اور نیشاپوری نے اپنی اپنی تفسیروں میں حضرت امیر المومنین علی بن ابی طالب علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ فرمایا۔ لولا ان نھی عمر عن المتعۃ ما زنی الا شقی (اگر عمر متعہ سے نہی نہ کرتا۔ تو شقی و بدبخت کے سوا کوئی شخص زنا نہ کرتا) اس روایت سے بھی صریحاً ظاہر ہو رہا ہے۔ کہ متعہ کا منسوخ کرنیوالا عمر بن خطاب ہے۔ اور عمران بن حصین کی حدیث بھی جس کو امام رازی۔ نیشاپوری اور بخاری نے روایت کیا ہے۔ اور پہلے مذکور ہوئی صاف اسی پر دلالت کرتی ہے۔ اس کا مفہوم یہ ہے۔ کہ عمران بن حصین نے فرمایا۔ کہ متعہ کی آیت کتاب خدا میں نازل ہوئی۔ اور اسکے بعد کوئی ایسی آیت نازل نہیں ہوئی جو اسکی ناسخ ہو۔ پس رسولخدا صلعم نے ہم کو اس کا حکم فرمایا۔ پس ہم نے رسولخدا صلعم کی موجودگی میں متعہ کیا۔ اور حضرتؐ نے ہم کو اس سے منع نہیں فرمایا۔ پھر ایک شخص نے اپنی رائے سے اس کے بارے میں جو چاہا کیا۔ بخاری اور مسلم نے اپنی صحاح میں نقل کیا ہے۔ کہ عمران بن حصین کی مراد ایک شخص سے عمر فاروق ہے۔ اگر شارع علیہ السلام کے زمان سعادت نشان میں متعہ منسوخ ہو گیا ہوتا۔ تو خلیفہ اول کے عہد میں کیونکر اس کا رواج رہ سکتا تھا۔ الغرض متعہ کے منسوخ ہونے کی روایات میں کمال تناقض اور اضطراب پایا جاتا ہے۔ اور مضطرب روایات پر عمل کرنا جائز نہیں۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور بالفرض اگر اس بات کو تسلیم کر لیا جائے کہ نسخ واقع ہوا۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ روایات بشرطیکہ یہ صحیح بھی ہوں۔ اخبار احاد کی قسم سے ہیں۔ اور خبر واحد سے کتاب خدا کا نسخ جائز نہیں ہے۔ اور یہ بات اصول فقہ میں بدلائل و براہین ثابت ہو چکی ہے۔ اور عدم نسخ کی روایات ابن عباسؓ۔ عمران بن حصین۔ اور دیگر صحابہ کرام اور تابعین عظام مثل سعید بن جبیر سدی۔ اور ائمہ اہلبیت علیہم السلام اسکے مقابلے اور معارضے میں موجود ہیں۔ خلاصہ کلام یہ ہے کہ متعہ کا حلال و مباح ہونا کتاب و سنت اور اجماع امت کی دلائل یقینی سے ثابت ہو گیا ہے۔ اب اس کا زوال یعنی حرام اور غیر مباح ہونا بھی یقینی دلائل کے بغیر جو

بالکل پہلی دلائل کی مماثل اور یا مانند ہوں - ہرگز متصور نہیں ہو سکتا پس طرف اہلسنت طرف استدلال ہے - کیونکہ یہ نسخ کو ثابت کرتے ہیں - اور طرف مخالف طرف منع ہے - اور مانع کو فقط احتمال ہی کافی ہے - چہ جائیکہ اس کا قول نہایت قوی متین اور بہت ہی صحیح اور مستقیم اور صحابہ و تابعین اور ائمہ معصومین علیہم السّلام کے اقوال سے معاضد اور موید ہو - اور استدلال کو احتمال کی بو بھی باطل کر دیتی ہے چہ جائیکہ استدلال نہایت سست و سخیف اور لقض نہایت قوی اور متین ہو - چنانچہ مصنف نے خود ہی آخر بحث میں اسکی تصریح فرمائی ہے - پس تحقیقاً ثابت ہو گیا - کہ متعہ کا نسخ کتاب و سنت سے ثابت نہیں ہوا بلکہ اس کا ناسخ خلیفہ ثانی کا قول ہے - اور قول صحابی کا اتباع واجب نہیں ہے - جیسا کہ اصول میں ثابت ہو چکا ہے - خصوصاً جبکہ کتاب و سنت اور دیگر اصحاب کے اقوال اسکے معارض اور مخالف ہوں - اور جناب فاروق کا برسر منبر صحابہ کے مجمع میں اس قول کو زبان پر لانا اجماع کا باعث نہیں ہوتا - اسلئے کہ بعض صحابہ نے تو اتباع کیا - اور بعض نے مخالفت کی - اور کچھ خاموش ہو رہے - اور بالفرض اگر اس مجمع میں خلاف کا اظہار نہ کیا ہو - تو دوسرے مجمعوں اور مجالس میں بعض صحابہ کا اسکے خلاف اظہار کرنا صحاح ستہ سے ثابت ہے - چنانچہ صحیح بخاری میں روایت ہے اور پہلے مذکور ہوئی - کہ عمران بن حصین کہا کرتا تھا - کہ حضرت رسولخدا صلعم اور ابوبکر کے زمانہ میں نکاح متعہ عمل میں آتا تھا - عمر نے اپنی رائے سے کہا سو کہا - انکار میں اتنی ہی کافی ہے - کہ اظہار حق کر دیا جائے - جدال و قتال اور مار کٹائی کرنا واجب نہیں ہے - پس صحابہ عظام اور امیر المومنین علیہ السّلام جو اس مجمع میں حاضر تھے - ان کی تکفیر لازم نہیں آتی - جیسا کہ امام رازی نے خیال کیا ہے - اور نسخ پر اجماع بھی متحقق اور ثابت نہیں ہوتا جیسا کہ بعض دیگر علماء نے گمان کیا ہے - اور بالفرض اگر اجماع کو تسلیم بھی کر لیا جائے - تو وہ اجماع سکوتی ہوگا - اور اجماع سکوتی ہر مسئلہ میں حجت نہیں ہوا کرتا - جیسا کہ اصول فقہ میں ثابت ہو چکا ہے - اور ابن عباسؓ کا اپنے قول سے رجوع کرنا بھی ثابت نہ ہوا - اور روایت مشہورہ جو جناب فاروق سے مروی ہے کہ آنجناب نے ارشاد فرمایا - متعتان کانتا علی عھد رسول اللہ و انا انھی عنھما و اعاقب علیھما - وہ بھی صریحاً ثابت کر رہی ہے کہ متعہ کے ناسخ عمر فاروق ہوئے ہیں - نہ کہ خدا اور رسولخدا - اگر ایسا نہ ہوتا - تو اس نہی کو شارع علیہ السّلام کی طرف منسوب کر کے یوں فرماتے قد نھی عنھما اخراً یعنی رسولخدا صلعم نے آخر میں دونوں متعوں سے ممانعت

کردی) اور یہ عبارت آنجناب کے حکم کے نافذ ہونے میں زیادہ تر دخیل اور موثر ہوتی۔ اور بعض
علماء نے جو اس قول عمر کی یہ تاویل کی ہے۔ کہ انا ابین ان الامر تقرر علی النہی
لا انی اعمل برائی (میں بیان کرتا ہوں کہ یہ امر (متعہ) نہی پر مقرر ہوچکا ہے۔ میں اپنی رائے
پر عمل نہیں کرتا) سو یہ تاویل ظاہر الفاظ کے برخلاف اور بالکل ساقط ہے۔ اور جو روایت
کہ فاضل مصنف کے والد اور شیخ نے کتاب ازالۃ الخفا میں ذکر فرمائی ہے۔ وہ مقصود کو
خوب واضح کرتی ہے۔ جیساکہ پہلے مذکور ہوا۔ اور مسلم نے ابو نضرہ سے جو اپنی صحیح میں
روایت کی ہے۔ قال کان ابن عباس یامر بالمتعۃ وکان ابن الزبیر ینھی عنہا
قال فذکرتہ لجابر فقال علی یدی دار الحدیث تمتعنا مع رسول اللہ فلما قام
عمر قال ان اللہ کان یحل لرسولہ ماشاء بماشاء وان القرآن قد نزل
منازلہ فاتموا الحج والعمرۃ کما امرکم اللہ وابتوا نکاح ھذہ النساء فلن
اوتی برجل نکح امرأۃ الی اجل الا رجمتہ بالحجارۃ (ابو نضرہ کہتا ہے کہ ابن عباسؓ
متعہ کا حکم دیا کرتا تھا۔ اور ابن زبیر اس کی ممانعت کیا کرتا تھا۔ راوی کہتا ہے کہ میں نے جابرؓ
سے اس کا ذکر کیا۔ جابر نے کہا کہ یہ حدیث میرے ہاتھوں پیدا ہوئی ہے۔ ہم نے رسول خدا
صلعم کی موجودگی میں متعہ کیا۔ پس جب عمر خلیفہ ہوا۔ تو کہا۔ کہ خدا اپنے رسول صؐ کے لئے
جو چاہتا اور جس طرح چاہتا حلال کر دیتا تھا۔ اور قرآن اپنے اپنے موقعوں پر نازل ہوا
ہے۔ پس تم حج اور عمرہ خدا کے لئے بجا لاؤ۔ جس طرح اللہ نے اس کا حکم کیا ہے۔ اور
ان عورتوں سے نکاح کرو۔ پس جو شخص میرے پاس لایا جائیگا۔ کہ اس نے کسی عورت
سے ایک مدت تک نکاح کیا ہو۔ میں ضرور اس کو پتھروں سے سنگسار کرونگا) وہ اس
باب میں نص ہے۔ کہ متعہ کا ناسخ جناب فاروق ہیں۔ اور ان کے زمانہ میں متعہ ترک کیا گیا
ہے۔ القصہ روایات معتبرہ صحیحہ کے بیان کرنے سے جو صحاح ستہ میں موجود ہیں ثابت
ہوگیا کہ نکاح متعہ آنحضرت صلعم کے عہد کرامت مہد میں رائج اور معمول تھا۔ اور خلیفہ اول
کے زمانہ میں بھی اس پر عمل ہوتا رہا۔ خلیفہ ثانی نے اس سے نہی فرمائی۔ اور قوم اس نہی کی
توجیہ کے درپے ہوئی۔ اور اس میں اختلاف آرا واقع ہوا۔ اس وجہ سے روایات میں
اضطراب پیدا ہوگیا۔ بعضوں نے اس نہی کو کتاب خدا کی طرف منسوب کیا چنانچہ ترمذی
نے اسی کے مطابق ایک حدیث ابن عباس سے روایت کی ہے۔ قال انما کانت

روایات متعہ میں اضطراب
صفحہ ۲۶۵

المتعة فی اول الاسلام کان الرجل یقدم البلدة لیس لہ بہا معرفة فیزوج المرأة
بقدر ما یری انہ مقیم فتحفظ لہ متاعہ وتصلح لہ شیئہ حتی نزلت الا علی
ازواجہم او ما ملکت ایمانہم (یعنی متعہ صرف اول اسلام میں جاری تھا۔ ایک شخص جب
کسی ایسے شہر میں وارد ہوتا جس میں کوئی اسکی جان پہچان نہ ہو۔ تو وہ اپنے قیام کی مدت
کو سوچ کر اتنے دنوں کے لئے ایک عورت سے نکاح کر لیتا۔ پس وہ اسکے مال ومتاع کی حفاظت
کرتی۔ اور اسکے لئے اس کی چیزوں کو درست کرتی۔ یہانتک کہ آیہ الا علی ازواجہم
او ما ملکت ایمانہم نازل ہوئی) باوجودیکہ یہ روایت ابن عباسؓ کے مشہور مذہب کے
مخالف ہے۔ کہ وہ بزرگوار اباحت متعہ کا قائل تھا۔ علاوہ اسکے اس وجہ سے بھی سداد
راستی کے زیور سے عاری ہے۔ کہ یہ آیہ کریمہ حجۃ الوداع سے پہلے نازل ہوا ہے۔ اور متعہ
کی اباحت اور حلیت حجۃ الوداع میں بھی مروی ہے۔ چنانچہ تفسیر نیشاپوری کی عبارت
جو آگے مذکور ہوگی۔ اس امر پر شاہد ہے۔ اور ناسخ کا منسوخ سے متاخر اور پیچھے ہونا ضروری
ہے۔ پس آیۂ مذکورہ سے متعہ کے منسوخ ہونے کا قول منہج صحت واستقامت سے منحرف
اور نادرست وغلط ہے۔ اور بعض علماء نے اسکو سنت کے حوالہ کر کے نسخ کے وقت کی تعیین
میں اختلاف عظیم پیدا کیا ہے۔ بعض نے نسخ کو غزوۂ خیبر سے منسوب کیا ہے۔ اور اسکے موافق
روایات تخریج کی ہیں۔ چنانچہ صحیحین میں حضرت امیر المومنین علیہ السلام سے روایت کی ہے
ان رسول اللہ صلعم نہی عن نکاح المتعة وعن لحوم الحمر الاہلیة زمن خیبر
(کہ رسولخدا صلعم نے جنگ خیبر کے زمانہ میں نکاح متعہ اور اہلی گدہوں کے گوشت سے منع فرمایا)
اور چونکہ غزوۂ خیبر کے بعد بھی متعہ کی حلیت اور اباحت برابر جاری رہی ہے۔ چنانچہ فتح
مکہ کے زمانہ میں بھی صحابہ کرام نے بموجب حکم خیر انام علیہ وآلہ التحیۃ والسلام متعہ کیا ہے۔
اسلئے بعض علماء نے نسخ کو فتح مکہ کی طرف منسوب کیا ہے اور اسکے موافق روایات روایت
کی ہیں۔ چنانچہ سبرہ جہنی سے مروی ہے۔ انہ غزا مع النبی صلعم فتح مکة قال فاقمنا بہا
خمسة عشر فاذن لنا رسول اللہ صلعم فی متعة النساء ثم لم تاذن لنا رسول اللہ صلعم
فی متعة النساء ثم لم یخرج حتی نہانا عنہا (کہ اس نے آنحضرت صلعم کے ہمراہ فتح مکہ کا
جہاد کیا ہے۔ راوی کہتا ہے کہ ہم وہاں پندرہ ۱۵ روز ٹھہرے۔ پس ہم کو آنحضرت نے عورتوں سے
متعہ کی اجازت دی۔ پھر ہم کو رسولخدا صلعم نے متعہ کی اجازت نہیں دی۔ پھر آپنے خروج

نہیں فرمایا۔ یہانتک کہ ہم کو متعہ سے نہی فرمائی) یہ قول بھی راستی اور صحت سے عاری اور خالی ہے۔ کیونکہ متعہ کی اباحت اور حلیت فتح مکہ کے بعد بھی برابر جاری رہی ہے۔ اور روز اوطاس بھی جو فتح مکہ کے بعد ہے۔ متعہ عمل میں آیا ہے۔ بعض نے اپنے قول کو صحیح کرنے کی غرض سے کہدیا ہے۔ کہ اس روایت میں فتح مکہ سے مراد روز اوطاس ہے۔ چونکہ اس کا زمانہ فتح مکہ سے قریب اور متصل ہی تھا۔ اسلئے راوی نے اس کو فتح مکہ سے تعبیر کیا ہے۔ صاحبان عقل و دانش پر جو زیور عدل و انصاف سے آراستہ و پیراستہ ہیں۔ واضح اور روشن ہے۔ کہ یہ قول نہایت سخیف و ضعیف اور بعینہ ایسا ہے جیسے کوئی زنگی کا نام کافور رکھدے یا روز روشن سے شب تاریک تعبیر کرے۔ اسلئے کہ روز اوطاس کے بعد بھی متعہ برابر مباح اور حلال رہا۔ اور اصحاب معظم نے باذن رسول مکرم صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حجۃ الوداع میں نکاح متعہ کو عمل میں لائے۔ نیشاپوری اپنی تفسیر میں بیان کرتا ہے۔ اکثر الروایات انہ اباح المتعۃ فی الحجۃ الوداع وفی یوم الفتح وذلک لان الصحابۃ شکوا الیہ یومئذ طول العزوبۃ فقال استمتعوا من ھذا النساء (اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے حجۃ الوداع میں اور فتح مکہ میں متعہ کو مباح فرمایا تھا۔ کیونکہ صحابہ نے اس روز طول عزوبت (تجرد) کی شکایت کی تھی۔ فرمایا۔ تم ان عورتوں سے متعہ کرو) امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ اکثر الروایات ان النبی علیہ السلام نھی عن المتعۃ ولحوم الحمر الاھلیۃ یوم خیبر واکثر الروایات انہ علیہ السلام اباح المتعۃ فی حجۃ الوداع وفی یوم الفتح وھذان یومان متاخران عن یوم خیبر وذلک یدل علی فساد انہ علیہ السلام نسخ المتعۃ یوم خیبر لان الناسخ یمتنع تقدمہ علی المنسوخ (اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے متعہ اور پالتو گدھوں کے گوشت سے روز خیبر منع فرمایا۔ اور اکثر روایات میں ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے متعہ کو حجۃ الوداع اور روز فتح مکہ مباح فرمایا۔ اور یہ دو نو دن روز خیبر کے بعد ہیں۔ اور یہ روایت دلالت کرتی ہے کہ وہ روز خیبر میں متعہ کی منسوخی والا قول غلط ہے۔ کیونکہ ناسخ منسوخ سے پہلے ہرگز نہیں ہو سکتا) بعض دیگر علما توجیہ کے درپے ہوئے۔ اور نسخ کو حجۃ الوداع کے حوالہ کیا۔ اور اپنے مدعا کے موافق ایک روایت تخریج کی ہے۔ چنانچہ ابوداؤد۔ احمد اور اسرہ نے روایت کی ہے ان رسول اللہ صلعم نھی فی حجۃ الوداع (رسولخدا صلعم نے حجۃ الوداع میں نہی فرمائی ہے۔)

فتح مکہ کے بعد روز اوطاس میں متعہ مباح ہوا صفحہ ۲۶۴

حجۃ الوداع میں بھی متعہ جاری تھا

اور بعض علما روایات کے اضطراب تناقض اور تہافت کو مدنظر رکھتے ہوئے بطور جمع روایات قائل ہوئے ہیں۔ کہ متعہ کئی دفعہ مباح ہوا۔ اور کئی دفعہ منسوخ ہوا مناوی نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے۔ قال بعض الائمۃ هذا ای المتعۃ من غریب الشریعۃ فانہ تداولہ النسخ مرتین ابیح ثم حرم ابیح ثم حرم فانہ کان جائزا فی صدر الشریعۃ ثم نسخ فی خیبر او عمرۃ القضا او الفتح او اوطاس او تبوک او حجۃ الوداع۔ (بعض اماموں نے فرمایا ہے۔ یہ یعنی متعہ شریعت کا ایک عجیب و غریب حکم ہے۔ کہ وہ دوبار منسوخ ہوا۔ مباح ہوا پھر حرام ہوا پھر مباح ہوا پھر حرام ہوا۔ وہ ابتدائے شریعت میں جائز تھا۔ پھر وہ خیبر میں یا عمرہ قضا میں یا فتح مکہ میں یا جنگ اوطاس میں یا جنگ تبوک میں یا حجۃ الوداع میں منسوخ ہوا) اس قول کو اکثر علماء نے ضعیف و حقیر شمار کیا ہے۔ تفسیر نیشاپوری میں فرمایا ہے۔ وقول من قال انہ حصل التحلیل مرارا والنسخ مرارا ضعیف لم یقل بہ احد من المعتبرین الا الذین ارادوا ازالۃ التناقض عن الروایات۔ یعنی جو شخص یہ کہتا ہے۔ کہ متعہ کی تحلیل اور اباحت چند بار حاصل ہوئی ہے۔ اس کا قول ضعیف ہے۔ اور علمائے معتبرین میں سے کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ سوا ان لوگوں کے جنھوں نے یہ ارادہ کیا ہے کہ روایات مختلفہ کے تناقض اور باہم اختلاف کو دفع کریں۔

الغرض نسخ متعہ اور اسکے نسخ کی تاریخ کے باب میں جو روایات وارد ہیں۔ ان میں کمال اضطراب و اختلاف پایا جاتا ہے۔ اور روایات مضطربہ پر عمل کرنا درست نہیں۔ چنانچہ اصول حدیث میں بیان ہو چکا ہے۔ اور مصنف خود بھی اس کا قائل ہے۔ اور اجماع کا دعویٰ باطل ہے۔ اسلئے کہ اکثر علمائے اوائل جواز متعہ کے قائل ہیں مناوی میں فرمایا ہے۔ قال عیاض کابن المنذر قد جاء من الاوائل الرخصۃ فیھا الی اٰخرہ (عیاض نے ابن منذر کی طرح کہا ہے۔ کہ اوائل علماء سے متعہ میں رخصت منقول ہے)

قصہ مختصر اس سعی و تلاش اور جد و جہد سے جو زمان سعادت نشان آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں نسخ متعہ کے اثبات میں عمل میں لائی گئی۔ اور بہت سے تمحلات و تعسفات کا ارتکاب کیا گیا۔ مگر اس سے کچھ بھی فائدہ مترتب نہ ہوا۔ اور مقصود کا کہیں

متعہ کا اباحت و نسخ مکرر ہونا

صفحہ ۶۱۲

نشان تک بھی نہ ملا۔ اور قد رجع بخفی حنین کی مشہور ضرب المثل ان پر صادق آئی۔ اور آخر کار اس وادی سے خائب و خاسر محروم و تہیدست واپس آئے۔ یہانتک کہ شیخ جلال الدین سیوطی نے جو اس فرقہ کے اعاظم محدثین سے ہے۔ حق کو زبان پر جاری کیا۔ اور تاریخ الخلفا میں صاف صاف تصریح فرمادی کہ پہلے پہل جس شخص نے متعہ کو حرام کیا۔ وہ جناب عمر فاروق ہے۔ اور اس کی اصل عبارت یہ ہے۔ فصل فی اولیات عمر قال العسکری هو اول من سمی امیر المومنین واول من کتب التاریخ من الهجرة واول من اتخذ بیت المال واول من سن قیام شهر رمضان واول من عسس باللیل واول من عاقب علی الهجاء واول من ضرب علی الخمر ثمانین واول من حرم المتعة واول من نهی بیع امهات الاولاد۔ الی اخر الفصل هذا ما تیسر لنا من هذا المقام والله تعالی ولی الفضل والانعام (فصل اولیات عمر کے بیان میں عسکری نے کہا ہے۔ وہ پہلا شخص ہے جو امیر المومنین کے نام سے نامزد ہوا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے ہجرت کی تاریخ لکھی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے بیت المال مقرر کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے ماہ رمضان کے قیام کو سنت کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے رات کو شہر میں پاسبانوں کی طرح گردش کی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے ہجو کہنے پر سزادی۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے شراب پر اسی کوڑے لگائے وہ پہلا شخص ہے جس نے متعہ کو حرام کیا۔ وہ پہلا شخص ہے جس نے امہات الاولاد کی بیع کو منع کیا۔ الخ)

مسئلہ دوم۔ مصنف نے مسئلہ دوم یہ جو ذکر کیا ہے۔ امامیہ کی متداول اور مشہور کتابوں مثلاً شرائع الاسلام اور اس کی شروح۔ مختصر نافع اور اس کی شروح۔ ارشاد الاذہان۔ قواعد علامہ۔ شرح لمعہ اور جامع عباسی وغیرہ میں اس مسئلہ کا کہیں اثر و نشان تک بھی نہیں پایا جاتا۔ نیز مصنف نے جو برائے نام بعض محققین کے کلام سے اس مسئلہ کی تائید فرمائی ہے۔ وہ بھی آنجناب کا مخلوق و مخترع ہے۔ کہ جناب افادت مآب کے ظرف ذہن کے سوا اور کہیں اس کا وجود موجود نہیں۔ اور کتب سیر و تواریخ اور افواہ اسکے اسم و رسم سے کلیۃً

عہ حنین کی دو جوتیاں لیکر واپس آیا۔ یہ مثل بے نیل مرام واپس آنے والے کے لئے بولی جاتی ہے ۱۲

عاری و خالی ہیں۔ اس سے نہ تو جناب مدعی کو کوئی کچھ فائدہ اور نفع حاصل ہوتا ہے۔ اور نہ
خصم کو کسی قسم کا ضرر پہنچ سکتا ہے۔ بالفرض اگر ہم مصنف کی اس تحریر بے جا کو صحیح بھی تسلیم
کرلیں۔ تو ہم جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ مسئلہ اس نکاح دوریہ کا معارض اور مماثل ہے
جو مسائل حنفیہ کے قواعد کے موافق جائز اور مباح ہے۔ اس کی تفصیل اس طرح پر ہے
کہ ہدایہ اور شرح وقایہ میں تصریح ہو چکی ہے۔ کہ جب ایک شخص نے اپنی زوجہ کو بہ طلاق بائن طلاق
دیا۔ پھر اس نے عدت کے اندر اس سے نکاح کرلیا۔ اور پھر وطی سے پہلے اسکو طلاق
دیدی۔ پس محمد کے نزدیک نصف مہر اور فقط پہلی عدت کا پورا کرنا واجب ہے اور
دوسری طلاق کے لئے اس پر عدت نہیں ہے۔ اسلئے کہ دوسرا طلاق وطی سے پیشتر
واقع ہوا ہے۔ اور امام زفر کے نزدیک اس پر بالکل عدت نہیں ہے۔ اسلئے کہ پہلی
عدت نکاح کرنے سے ساقط ہو گئی۔ اور دوسرے طلاق کے لئے واجب نہوئی۔
کیونکہ وہ وطی سے پہلے واقع ہوا ہے جیسا کہ امام محمد نے کہا ہے۔ اور شرح وقایہ کی عبارت
یہ ہے۔ ولو نکح معتدتہ من بائن وطلق قبل الوطی فعلیہ مہر تام وعدۃ
مستقلۃ ھذا عند ابی حنیفۃ وابی یوسف فان اثر الوطی فی النکاح الاول
باق وھو العدۃ فصار کان الوطی حاصل من ھذا النکاح وعند محمد یجب
علیہ نصف المہر وعلیہا اتمام العدۃ الاولی فقط ولا عدۃ للطلاق الثانی۔
لان الزوج طلقہا قبل الوطی فیہ وعند زفر لا عدۃ علیہا اصلا لان العدۃ
الاولی سقطت بالتزوج ولم یجب للنکاح الثانی بدلیل محمد فیہ۔ انتہی۔
اور ہدایہ میں امام محمد کے قول کو نقل کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ قال زفر لا عدۃ علیہا اصلا لان الاولی
قد سقطت بالتزوج فلا یعود والثانیۃ لم یجب (امام زفر نے کہا ہے کہ اس پر عدۃ بالکل نہیں
اسلئے پہلی عدت تو نکاح سے ساقط ہو گئی۔ اور وہ واپس نہیں آتی۔ اور دوسری عدت واجب نہیں ہوئی
پس امام زفر کے قول کے موافق جو رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے اصحاب سے ہے۔ دس بیس شخص گنجایش وقت کے
موافق ایک روز میں ایک عورت سے نکاح اور وطی کر سکتے اور طلاق دے سکتے ہیں اور فصول عمادی میں
مذکور ہے کہ ان اصحاب ابی حنیفۃ یقولون ان کل قول قلنا بہ فقد کان قولا لابی
حنیفۃ (اصحاب ابو حنیفہ کہتے ہیں کہ ہر قول جسکے ہم قائل ہیں وہ واقعاً ابو حنیفہ کا قول ہے۔
قول مصنف تحفہ۔ اور مسئلہ رضاع (شیر خواری) میں اگر بچہ پندرہ دفعہ سیر ہو کر

دودھ پیے۔ اور یہ پندرہ بار پے درپے بلا فاصلہ ہوں۔ تو انکے نزدیک حُرمت کا باعث ہو جاتا
ہے۔ اور اگر پے درپے کے بغیر اسی دودھ کو پندرہ دفعہ پیئے۔ تو باعث حُرمت نہیں ہوتا۔ حالانکہ
قرآن میں دس دفعہ کا حکم تھا۔ اور باجماع امت وہ حکم منسوخ ہو گیا۔ لیکن پانچ دفعہ کی زیادتی اور پے
درپے کی قید قرآن میں نہ تھی۔ یہ زیادتی اور یہ قید ان کی اختراعات سے ہے۔ اور حکم منسوخ کو باقی رکھنا
گویا خود اپنی طرف سے تشریع کرنا اور حکم الٰہی کی مخالفت کرنا ہے۔ حالانکہ خود ہی ائمہ سے روایت کرتے
ہیں۔ کہ مدت رضاع میں مطلقاً دودھ پینا حرمت کا موجب ہے۔ خواہ دس رضعات ہو یا اس سے
کم۔ حالانکہ مقام احتیاط ہے۔ اس جگہ عمل بالاحوط درکار ہے۔ کیونکہ محرمیت نکاح کا مقدمہ ہے جبتک
کہ براءت ذمہ حاصل نہ ہو۔ جیسا کہ ایسے مقامات میں عمل بالاحوط واجب ہے۔ ان کے شیخ مقداد نے
کنز العرفان میں بحث کفارہ میں یہی تصریح کی ہے۔ انتہی کلامہٗ

جواب باصواب۔ مصنف کا یہ قول چند وجہوں سے مردود اور باطل
ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ اس قول سے یہ وہم پیدا ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ نے رضاع محرم میں پندرہ رضعہ
مقرر کئے ہیں۔ یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں رضاع محرم کی مقدار میں اختلاف ہے
اور اختلاف کی وجہ یہ ہے۔ کہ احادیث جو بطریق خاصہ و عامہ شارع علیہ السّلام سے مروی ہیں۔
ان میں وارد ہوا ہے۔ کہ مصۃ و مصتین و املاجۃ و املاجتین یعنی رضعہ و دو رضعہ
یعنی ایک دو بار دودھ پینا رضاع محرم کے متحقق ہونے میں کافی نہیں ہے۔ ابن اثیر نے نہایہ میں فرمایا ہے
وفیہ لایحرم الملجۃ والملجتان الملج المص ملج امہ ملجا اذا رضعہا والملجۃ للمرۃ
ویروی الاملاجۃ انتھٰی۔ اور اس میں ایک بار دودھ پینا یا دو بار پینا حرام نہیں کرتا۔ ملج
مص کو کہتے ہیں جب بچہ اپنی ماں کا دودھ پیئے۔ تو کہتے ہیں ملج امہ ملجاً۔ اور ملجۃ ایک دفعہ
دودھ پینے کے لئے مستعمل ہے۔ یہ روایت بعض املاجہ بھی ایک دفعہ کیلئے ہے) بلکہ بموجب اس
حدیث کے جو ابن ماجہ نے ابن زبیر سے روایت کی ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر
میں بھی اس کی تخریج کی ہے۔ لا رضاع الا ما فتق الامعاء (رضاع وہی کہلاتا ہے جو انتڑیوں کو
فراخ کردے) رضاع اس وقت تک حُرمت کا موجب نہیں ہوتا۔ جبتک کہ صغرسنی میں واقع
نہ ہو اور اتنی دفعہ نہ پیا جائے کہ امعا کی توسیع اور انکے نمو اور زیادتی کا باعث ہو۔ اور یہ بات اس
وقت تک حاصل نہیں ہو سکتی جبتک رضاع بہ کرات و مرات نہ ہو۔ اور اس کی تعداد معتد

نہ ہو۔ مناوی نے فیض القدیر شرح جامع صغیر میں بیان کیا ہے یعنی انما یحرم من الرضاع
ماکان فی الصغر ووقع موقع الغذاء بحیث ینمو بدنہ فلا اثر للقلیل وانما یوثر
الکثیر الذی یوسع الامعاء ولا للقلیل ولا لکثیر فی الکبر انتھی (رضاع اسی وقت
باعث حرمت ہوتی ہے جبکہ بچپن میں ہو۔ اور غذا کے موقع پر واقع ہو۔ اس طرح پر کہ اس سے
اس کا بدن بڑھ جائے۔ پس اس سے قلیل کا کچھ بھی اثر نہیں ہے۔ اور کثیر وہ موثر ہے جس سے
امعاء وسیع ہوں۔ اور بڑی عمر میں نہ قلیل موثر ہے۔ اور نہ کثیر) اور یہ حدیث شریف اس حدیث
مستفیض کا بیان اور تفصیل ہے جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے بطریق عامہ وارد ہوئی
ہے۔ الرضاع ما انبت اللحم واشتد العظم (رضاع وہ ہے جس سے گوشت پیدا
ہو۔ اور ہڈیاں مضبوط ہوں) اور بطریق خاصہ حضرت صادق علیہ السلام سے مروی ہے
لا یحرم من الرضاع الا ما انبت اللحم واشتد العظم (وہی رضاع باعث حرمت ہے
جس سے گوشت پیدا ہو۔ اور ہڈی مضبوط ہو۔) کیونکہ انبات لحم اور اشتداد عظم سے مراد انبات
واشتداد بطریق انما ہے۔ یا معتدبہ انبات واشتداد مراد ہے پس یہ توہم کہ رضعہ (یعنی ایک بار
دودھ پینا) بھی چونکہ جزو بدن ہو جاتا ہے۔ اور انبات لحم اور اشتداد عظم کا باعث ہوتا ہے۔ اسلئے
لازم ہے۔ کہ وہ بھی باعث حرمت ہو۔ مضمحل اور مندفع ہوا۔ اور جو رضعات امعا کی توسیع اور
ان کے تنمیہ اور زیادتی کا باعث ہوتے ہیں ان کی تعداد اور حد میں علماء میں باہم اختلاف
ہے۔ بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ برابر ایک رات اور ایک دن دودھ پینا کہ جس میں مرضعہ وغیرہ سے
کسی قسم کا مانع ظہور میں نہ آئے۔ اور بعض نے دس رضعہ اور بعض نے پندرہ رضعہ کہا ہے۔ اور
ایسے امور کو ادراک کرنا عقول بشری کی طاقت سے باہر ہے۔ اور شارع علیہ السلام کے خبر دیے بغیر
اس کا پتہ لگانا ناممکن ہے۔ اور شارع علیہ السلام کی تعلیم وتلقین بالواسطہ یا بغیر واسطہ سے ائمہ اہلبیت
علیہم السلام کو جو اس کا علم حاصل ہوا ہے۔ اسکو ان بزرگواروں نے بیان فرمایا ہے۔ الغرض امامیہ
کا قول اس مسئلہ میں کہ مدت رضاع یعنی شیرخواری کے ایام میں مطلقاً دودھ پینا حرمت کا باعث
نہیں ہوتا۔ ان احادیث نبوی علیہ وآلہ الصلوۃ والسلام کے مطابق اور موافق ہے جو اہلسنت
کی کتب معتبرہ میں موجود ہیں۔ اور ان کے اس قول پر یہ اعتراض کرنا کہ یہ احتیاط کے مخالف
ہے حضرت سید المرسلین صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اقوال پر اعتراض کرنا ہے جبکہ آنحضرت علیہ
وآلہ السلام نے باوجود اس کمال تقویٰ وطہارت کے احتیاط کے برخلاف مشروع فرمایا ہو۔ امامیہ

عمل باحتیاط کی جائز صورت

کوجو قیاس کے منکر اور آنجناب اور ان کی اہلبیت علیہم السّلام کے آثار کے مقتفی اور پیرو ہیں۔ اس باب میں ایک مضبوط مستمسک اور قوی و زبردست مستند ہوگا۔ اور اس کا رد کرنا کہ درحقیقت آن سرور علیہ وآلہ السّلام کے ساتھ جدال و شقاق کرنا ہے۔ اور بموجب آیہ وما ینطق عن الھویٰ ان ھو الا وحی یوحیٰ۔ آنحضرتؐ کے تمام اقوال وحی الٰہی ہیں ردوحی میں اخل اور مردود و باطل ہوگا۔ نیز عمل باحتیاط اس صورت میں محمود اور پسندیدہ ہے کہ اسکے موافق عمل کرنا احادیث نبویہ کی مخالفت کا باعث نہ ہو۔ حالانکہ امامیہ کے اس قول کا احتیاط کے مخالف ہونا بالکل ممنوع اور باطل ہے۔ اسلئے کہ شارع علیہ السّلام نے مراسم عیشہ معالم دینیہ ضوابط و روابط مرعیہ جن کی حکمت کے نفس نفیس کے سوا اوروں پر مخفی اور پوشیدہ ہے۔ وضع فرمائے ہیں تاکہ امور کے خلط ملط ہونے اور ضبط و ربط سے خارج ہوجانے کی نوبت نہ پہنچنے۔ اور لوگوں کو ان چیزوں سے جنکے وہ بعثت نبوی سے پہلے ایام جاہلیت میں عادی تھے باز رکھیں۔ ان میں سے بعض حدود کو تو ایک خاص اور مقرّرہ حد سے محدود فرمادیا ہے۔ اور بعض کو کسی معین حد سے محدود نہیں فرمایا۔ جبتک وہ حد نہ پہنچے۔ وہ فعل واجب اور حرام نہیں ہوتا مثلاً وجوب زکوٰۃ کہ اسکو نصاب پر پہنچنے سے محدود فرمایا ہے چنانچہ نصاب پر پہنچنے سے پہلے زکوٰۃ کا نہ نکالنا احتیاط کا منافی نہیں ہے۔ اس امر کا قائل ہونا کہ رضاع جبتک اس حد پر نہ پہنچے جو شارع علیہ السّلام نے اسکے لئے مقرر فرمائی ہے حرمت کا موجب نہیں ہوتا۔ نیز احتیاط کا منافی نہیں ہے۔ بلکہ اس امر کا قائل ہونا کہ مطلقاً دودھ پینا باعث حرمت ہوجاتا ہے۔ احادیث نبوی علیہ وآلہ الصّلوٰۃ والسّلام کے مخالف اور امور نکاح میں احتیاط کا منافی ہے۔ اور اسکو عمل میں لانے سے مشقت۔ حرج اور تنگی لازم ہوجاتی ہے۔ اور اباحت اصلیہ کا منافی ہے۔ اور تعمیم رضاع یہانتک کہ احتقان کو شامل ہو۔ جیسا کہ بعض علمائے اہلسنت اسکے قائل ہوئے ہیں شریعت غرا کے قواعد کے خلاف ہے۔ اور اس کا عمل میں لانا سخت دشوار ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے۔ اور دس بار دودھ پینے کے حکم کا منسوخ ہونا بھی باطل اور غلط ہے۔ امامیہ کے نزدیک ثابت نہیں۔ اور ائمہ اہلبیت علیہم السّلام سے جو شقیق قرآن مبین۔ اور وارث علم سید المرسلین ہیں۔ مروی نہیں۔ اور ان احادیث سے جو طرق اہلسنت سے مروی ہیں۔ الزام امامیہ کے مقام میں استدلال کرنا نہایت تعجب خیز اور سخت حیرت کا مقام ہے۔ اور اگر اس بات کو صحیح تسلیم کرلیا جائے۔ کہ پانچ بار دودھ پینا دوسری آیت میں وارد ہے تو اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ دس بار کا حکم منسوخ ہوگیا کیونکہ ممکن ہے کہ اول دس بار

صفحہ ۳۸۱

کا حکم مقرر ہوا۔ بعد ازاں پانچ بار کا حکم اس میں اضافہ کردیا ہو۔ بہت سے امور شرعیہ ایسے ہیں۔ کہ وہ دو وجوہ سے ثابت ہوئے ہیں۔ مثلاً نماز ظہرین کی رکعات۔ اسکے علاوہ حضرت موسیٰ علیٰ نبینا وآلہ و علیہ السّلام کو اول تیس راتوں کا وعدہ فرمایا تھا۔ بعد ازاں دس راتوں سے اس کی تکمیل کی گئی۔ یہ بھی قسم میں داخل ہیں اور دس بار کے حکم کے منسوخ ہونے پر اجماع امت کا دعویٰ کرنا حالانکہ ائمہ طاہرین علیہم السّلام جو روسائے امت ہیں۔ اس میں داخل نہیں۔ نہایت تعجب اور حیرت کا مقام ہے اور وہ روایت کہ مطلقاً دودینا موجب حرمت ہوتا ہے۔ جو بطریق امامیہ روایات شاذہ سے ہے۔ روایات صحیحہ مستفیضہ کی معارض نہیں ہوسکتی۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز کہتے ہیں کہ طلاق زبان عربی کے بغیر واقع نہیں ہوتا۔ اور اس مسئلہ کا بطلان نہایت ظاہر اور واضح ہے بیان کی ضرورت نہیں۔

جواب باصواب۔ اس قول کا اطلاق ممنوع و باطل اور خلاف واقع ہے کیونکہ امامیہ خاص اس صورت میں جبکہ زبان عربی پر قادر ہو۔ غیر زبان میں ایقاع طلاق کو ناجائز جانتے ہیں چنانچہ جامع عباسی میں فرماتے ہیں دوم یہ کہ صیغہ طلاق کو عربی میں کہیں جبکہ زبان عربی پر قدرت رکھتا ہو۔ اور اگر عربی زبان پر قادر نہو۔ تو جس طرح پر کہ قدرت حاصل ہو صحیح ہے۔ انتہیٰ اور یہ قول کمال متین اور نہایت سنجیدہ ہے۔ کیونکہ عقود اور ایقاعات کے صیغوں سے یہی غرض نہیں ہے کہ مطلقاً مافی الضمیر کا اظہار کیا جائے۔ بلکہ شرعی طریق پر مافی الضمیر کا اظہار مقصود ہے۔ جو شارع علیہ السّلام سے تلقین کیا گیا ہے۔ اور آنحضرت کے حضور لامع النور اور عہد سعادت مہد میں معمول و مروج تھا۔ اور وہ زبان عربی میں ہے۔ اور قادرین کے حق میں اس کے خلاف تجویز کرنا اور جائز رکھنا اول بحث ہے۔ اور جو کچھ اس مقام کے متعلق ہو۔ مباحث سابقہ میں مکرر بہ تفصیل و توضیح بیان کیا گیا۔ پھر اس مقام میں اس کا اعادہ کرنا تطویل لاطائل اور محض بیکار ہے۔ جو صاحب چاہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

قول مصنف تحفہ۔ اور یہ ہے کہ اگر مرد ہزار دفعہ اپنی عورت سے کہے اَنْتِ مطلقۃ (تو مطلقہ ہے) ان کے نزدیک ہرگز طلاق واقع نہیں ہوتا۔ جبتک کہ یوں نہ کہیں طَلَّقْتُكِ (میں نے تجھ کو طلاق دیا) حالانکہ شارع علیہ السّلام نے ان دونوں صیغوں کو بھی طلاق کے صیغوں میں شمار کیا ہے۔ اور اگر ان دونوں صیغوں کی اصل وضع اخبار طلاق کے واسطے ہے۔ تو طلقتك بھی ایسا ہی ہے۔ عقود کے معانی انشائیہ کے لئے کوئی ترکیب لغت میں موضوع

نہیں ہوتی۔ ہر جگہ یہی الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں۔ مثلاً اَنْتَ حُرٌّ اور اَنْتَ عَتِیْقٌ۔
خود بھی یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ طلاق اس صورت میں واقع ہو جاتا ہے۔ کہ ایک شخص دوسرے
شخص سے پوچھے۔ ھل طَلَّقْتَ فلانۃ (کیا تو نے فلاں عورت کو طلاق دیدی)
پس وہ شخص جواب کہے۔ نعم (ہاں) حالانکہ یہاں صریحاً اخبار کے معنی مراد ہیں۔ نہ انشا۔ ورنہ
استفہام کا جواب کیونکر واقع ہوتا۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب۔ مصنف نے جو کچھ یہاں پر افادہ فرمایا ہے۔ اس پر بچوں کو بھی ہنسی
آتی ہے۔ اور پسر مردہ عورتوں کا رنج و غم کافور ہو کر آثار فرح و شادی ان کے چہروں پر نمودار ہو جاتے
ہیں۔ تعجب یہ ہے کہ یہ مسئلہ کتب امامیہ میں نہایت واضحۃ الدلالت عبارت میں بیان کیا گیا ہے
کہ خفا و ابہام کا کہیں شائبہ تک بھی اس میں پایا نہیں جاتا۔ جناب افادت مآب باایں ہمہ فہم
و ذکا اور فطانت و زیرکی اسکے معنی نہ نکال سکتے۔ اور ناقہ شب کور کی طرح خبط سے کام لیکر
ایرادات غیر وارده کرتے ہیں۔ درحقیقت اس قسم کی ہفوات اس امر کی قوی دلیل ہے۔ کہ جناب
والا کتب امامیہ کے مطالعہ سے مشرف نہیں ہوئے۔ اور سب سے تعجب خیز امر یہ ہے۔ کہ باوجود ان تمام
خوبیوں کے مجالس درس اور محافل وعظ میں خواص و عوام کے روبرو کتب امامیہ کی تین سو
مجلدات مطالعہ کرنے کا دعویٰ فرماتے ہیں۔ ظاہراً اس قول سے یہ مراد معلوم ہوتی ہے۔ کہ کسی بڑے
معظم کتب خانہ میں پڑی ہوئی کتابیں آنکھ سے ملاحظہ فرمائی ہیں۔ اور عوام کالانعام کو فریب دینے
اور تبحر و ہمہ دانی کا اظہار کرنے کی غرض سے بطور توریہ ان کے ملاحظہ بصری کو اس عبارت سے
تعبیر فرماتے ہیں۔ ورنہ کذب صریح کے جو قادح عدالت ہے۔ ارباب حدیث کی ریاست وبطری
کا دعویٰ فرمانے کے باوجود کیونکر مرتکب ہوتے ہیں۔ المختصر جبکہ انسان قائل کے کلام پر مطلع نہ ہو
تو پھر عدم اطلاع کی حالت میں نقض و ابرام کے درپے ہونا اور اس پر اعتراضات غیر وارده کی
بھرمار کرنا مقتضائے عقل و نقل کے خلاف اور آداب مناظرہ سے خارج ہے۔ اگرچہ ناظرین کتب
امامیہ پر افادت آنجناب کا بطلان اچھی طرح واضح اور روشن ہے۔ لیکن ناواقفوں اور بے خبروں
کے اطمینان خاطر کی غرض سے وجوہ خبط و خلل کو بیان کیا جاتا ہے۔ اور اسکی تردید و اختلال
کی تشریح چند وجہوں سے کی جاتی ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کے بیان کرنے میں مصنف نے خبط کیا ہے کیونکہ
اس مسئلہ میں۔ امامیہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ صیغہ طلاق لفظ طالق میں منحصر ہے۔ پس جب کوئی

مصنف کے اعتراض پر اظہار تعجب

شخص اپنی زوجہ کو انتِ ھذہ[ع] یا زوجتی یا فلانۃ مثلاً طالق کہے۔ تو طلاق واقع ہوجاتا ہی
اور اس لفظ کے سوا دوسرے الفاظ سے جو اسی کے ہم معنی ہوں۔ مثلاً طلاق۔ مطلقۃ۔ من المطلقات
اور طلقتکِ اگر طلاق دیا جائے۔ تو صحیح نہیں ہوتا۔ لیکن شیخ طوسی اپنی بعض کتابوں میں اس امر کے
قائل ہوئے ہیں کہ اگر لفظ مطلقۃ یا من المطلقات کہے۔ اور اس سے اس وقت طلاق کے واقع
کرنے کا قصد کرے تو طلاق واقع ہوجاتا ہے اور مصنف نے جو اپنی تحریر میں ذکر فرمایا ہے۔ کہ امامیہ
کے نزدیک لفظ طلقتکِ کے سوا اور کسی لفظ سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ یہ کذبِ صرف اور غلط محض
ہے جامع عباسی میں فرماتے ہیں "معلوم رہے کہ طلاق کی پندرہ شرطیں ہیں۔ اول صیغہ مثلاً شوہر
اپنی عورت سے کہے۔ انت طالق یعنی تو طالق ہے یا یہ کہ اپنی عورت کی طرف اشارہ کرکے کہے
ھذہ طالقٌ۔ یعنی یہ عورت طالق ہے۔ یا یہ کہ کہے زوجتی طالق۔ یعنی میری عورت طالق ہے
اور اس طریق کے سوا شیعہ کے نزدیک اور کوئی طریق صحیح نہیں ہے۔ انتہی۔ اور اور کتابوں
کی عبارتیں بھی مناسب موقع پر مذکور ہونگی۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ انت مطلقۃ وطلاق کو بھی شارع علیہ
السّلام نے طلاق کے صیغوں میں سے شمار کیا ہے" یہی تو اولِ بحث ہے۔ اور محض دعویٰ ایسی
دلیل کے بغیر جو اطمینان نفس کا باعث ہو۔ مقبول و مسموع نہیں ہے۔

وجہ سوم یہ کہ انت مطلقۃ۔ طلاق۔ اور طلقتکِ کے درمیان باہم کسی طرح کا فرق
نہ ہونا مسلم ہے۔ لیکن اس سے نہ تو مصنف ہی کو کچھ فائدہ پہنچ سکتا ہے۔ اور نہ امامیہ کا اس میں کچھ
ضرر ہے۔ اور انت طالق اور ان الفاظ مذکورہ بالا میں فرق نہ ہونا ممنوع اور نادرست ہی
اس مقام کی تحقیق اس طرح پر ہے۔ کہ طلاق میں اصل خطر ہے۔ کیونکہ طلاق قطع نکاح کا باعث ہے
جس سے مصالح دینی و دنیوی وابستہ ہیں۔ اور صاحب ہدایہ نے بھی اس کی تصریح فرمائی ہے
وہ کہتے ہیں۔ ان الاصل فی الطلاق ھو الحظر لما فیہ من قطع النکاح الذی تعلقت
بہ المصالح الدینیۃ والدنیاویۃ انتہی (اصل طلاق میں خطر ہے۔ کیونکہ اس سے نکاح
قطع ہوجاتا ہے جس سے دینی اور دنیاوی مصلحتیں متعلق ہیں) نیز اصول میں مقرر ہوچکا ہے
الاصل بقاء ما کان علی ما کان مالم یقم دلیل علی خلافہ (اصل موجودہ چیز کا اپنی
موجودہ حالت پر باقی رہنا ہے۔ جبتک کہ اسکے خلاف پر کوئی دلیل قائم نہ ہو) پس جبتک کہ
کوئی یقینی اور قطعی دلیل نکاح کے ازالہ اور اسکے ابطال پر قائم نہ ہو اس وقت تک نکاح کا

دعویٰ بے دلیل صفحہ ۳۸۳ شیعی صیغہ ہائے طلاق

ع۔ انت ھذا طالقٌ۔ زوجتی طالقٌ فلانۃ (نام لیکر) طالقٌ

طلاق لفظ انت طالق میں منحصر ہے۔

زوال و بطلان اور طلاق کا ثبوت متحقق نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ طلاق اس صیغہ سے واقع ہو۔ جو شارع علیہ السلام کی طرف سے تعلیم کیا گیا ہے۔ اور وہ لفظ انتِ طالقٌ ہے۔ اور ائمہ اہلبیت علیہم السلام جو وارثان علم حضرت سید المرسلین علیہ و آلہ الصلوٰۃ والسلام ہیں۔ ان کے نصوص سے ظاہر ہو رہا ہے۔ کہ صیغہ طلاق انت طالق میں منحصر ہے۔ اور شارع مقدس علیہ السلام نے طلاق کے مشتقات میں سے خاص اسی لفظ کو ایقاع طلاق اور ابطال نکاح کے لئے مقرر فرمایا ہے۔ اگرچہ حسب وضع لغت یہ لفظ اخبار طلاق کا فائدہ دیتا ہے۔ لیکن عرف شرع میں انشائے طلاق اور اسکے ایقاع کے معنی میں موضوع ہو کر اس معنی میں حقیقت ہو گیا ہے۔ برعکس اسکے دوسرے اقوال یعنی انت مطلقۃ۔ طلاق۔ اور طلقتک کے بارے میں نصوص شرعیہ سے کہیں یہ ثابت نہیں ہوتا۔ کہ یہ اقوال ایقاع طلاق کے لئے وضع کئے گئے ہیں۔ اور قیاس ہمارے نزدیک باطل ہے۔ نیز قول انت طالق سے طلاق کا واقع ہونا متفق علیہ ہے۔ یعنی سب کا اس پر اتفاق ہے۔ اور دوسری عبارت سے طلاق کے واقع ہونے میں علماء کا باہم اختلاف ہے پس نکاح جو کہ ایک عصمت ہے جو شرع سے مستفاد ہے۔ اسکے زائل اور باطل کرنے میں اس قول کو معتبر جاننا اولیٰ اور انسب ہے۔ کیونکہ اس میں نص شرعی کی بھی مطابقت ہے۔ اور اتفاق علماء سے بھی موافقت متصور ہے شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ واللفظ الصریح من الصیغۃ انت او ھذہ او فلانۃ یذکر اسمھا وما یفید التعیین او زوجتی مثلاً طالق وینحصر عندنا فی ھذہ اللفظۃ فلا یکفی انت طلاق وان صح اطلاق المصدر علی اسم الفاعل و قصدہ فصار بمعنی طالق وقوفاً علی موضع النص والاجماع واستصحاباً للزوجیۃ ولان المصادر انما تستعمل فی غیر موضعھا مجازاً وان کان اسم الفاعل شہیراً وھو غیر کاف فی استعمالھا فی مثل الطلاق ولا من المطلقات والامطلقۃ ولا طلقت فلانۃ علی مشھور لانہ لیس بصریح فیہ ولانہ اخبار ونقلہ الی الانشاء علی خلاف الاصل فیقتصر فیہ علی موضع الوفاق وھو صیغ العقود فاطرادہ فی الطلاق قیاس والنص دل فیہ علی طالق ولم یدل علی غیرہ فیقتصر علیہ ومنہ یظھر جواب ما احتج بہ القائل بالوقوع وھو الشیخ فی احد قولہ استناداً الی کون صیغۃ الماضی فی غیرہ منقولۃ الی الانشاء

انتہی (اور صیغہ طلاق کا صریح لفظ انت یا ھذہ یا فلانۃ (یہاں عورت کا نام لیا جائے یا ایسا لفظ مذکور ہو جس سے اس کی تعیین ہو جائے) یا زوجتی مثلاً طالق ہے (یعنی انت طالق یا ہذہ طالق یا زینب طالق یا زوجتی طالق کہا جائے) اور ہمارے نزدیک طلاق اسی لفظ میں منحصر ہے پس انتِ طلاق کہنا کافی نہیں۔ اگرچہ مصدر کا اسم فاعل پر اطلاق کرنا جائز ہو۔ اور اس نے اس کا قصد بھی کیا ہو۔ اور وہ لفظ طالق کے معنی میں بھی ہو گیا ہو۔ کیونکہ یہ استعمال نص اور اجماع پر موقوف ہے۔ اور زوجیت اپنے حال پر باقی ہے۔ اور اسلئے کہ مصادر فقط اپنے معنی کے سوا دوسرے معنی میں مجازاً ہی استعمال ہوتے ہیں۔ اگرچہ اسم فاعل مشہور ہو۔ اور ان کا استعمال طلاق جیسے معاملات میں کافی نہیں ہے۔ اور الفاظ من المطلقات اور مطلقۃ اور طلقت فلانۃ حسب قول مشہور کافی نہیں ہیں۔ اسلئے کہ یہ الفاظ طلاق کے باب میں صریح نہیں ہیں۔ نیز اس وجہ سے کہ وہ اخبار ہے۔ اور اس کا انشاء کی طرف نقل کرنا اصل کے خلاف ہے پس وہ بالاتفاق اسی معنی میں منحصر ہو گا۔ حالانکہ وہ عقود کے صیغے ہیں۔ پس اس کا طلاق کے باب میں استعمال کرنا قیاس ہے۔ اور نص اس باب میں لفظ طالق پر دلالت کرتا ہے۔ اور اسکے سوا اور لفظ پر دلالت نہیں کرتا۔ پس وہ اسی میں منحصر ہو گا۔ اور اسی سے اس استدلال کا جواب بھی ظاہر ہے۔ جس کی بناء پر قائل نے ان الفاظ سے طلاق پر احتجاج کیا ہے۔ اور وہ شیخ طوسیؒ ہے۔ جسکے دو قولوں میں سے یہ ایک قول ہے۔ اور اس نے یہاں اس بات پر اعتماد کیا ہے۔ کہ طلاق کے سوا اور عقود میں صیغہ ماضی انشاء کی طرف نقل کیا جاتا ہے چونکہ یہ ماضی کا صیغہ ہے۔ اسلئے یہاں بھی درست ہے)

الغرض انت طالق اور دوسرے اقوال میں امامیہ کے نزدیک یہ فرق ہے کہ انت طالق اگرچہ حسب وضع لغت اخبار کے معنی میں ہے۔ لیکن وضع شارع کے سبب استعمال شرع کی رو سے اور اسکے متفق علیہ ہونے کی وجہ سے نکاح کے قطع کرنے میں اس کا اعتبار اولیٰ ہے۔ لاصالۃ البقاء مالم یعلم المزیل وھو غیر معلوم بدون اللفظ المتفق علیہ وھو لفظ طالق (کیونکہ اصل بقا ہے۔ جبتک کہ ازالہ کرنیوالا معلوم نہ ہو۔ اور وہ متفق علیہ لفظ کے بغیر جو لفظ طالق ہے غیر معلوم ہے) برخلاف اسکے دوسرے اقوال۔ کہ وہ ایسے نہیں ہیں۔ پس فرق کی بنا وضع شارع اور اس کا متفق علیہ ہونا ہے۔ اور وہ دوسرے الفاظ میں متحقق نہیں ہے۔ بس مصنف کا یہ شبہہ کہ یہ تمام الفاظ اصلاً اخبار کے واسطے ہیں۔ اور انشاء میں استعمال کئے جانے کی صلاحیت رکھتے ہیں۔

اور اس باب میں یہ سب باہم برابر ہیں" مضمحل اور زائل ہوگیا۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ جو اشکال مصنف نے بیان کیا ہے ۔ وہ در اصل صاحب شرائع کے کلام سے لیا گیا ہے ۔ مگر جس طرح سے مصنف نے اسکو ذکر کیا ہے وہ محض لغو ہے ۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ شیخ طوسیؒ نے کتاب مبسوط میں فرمایا ہے ۔ کہ اگر ایک شخص اپنی بیوی سے کہے "انت مطلقۃ اور اس قول سے حال میں طلاق کے واقع کرنے کا قصد کرے تو طلاق واقع ہوجاتا ہے ۔ اور اگر کہے طلقتك تو طلاق واقع نہیں ہوتا" شیخ ابو القاسمؒ نے شرائع الاسلام میں اس قول پر شبہہ کیا ہے کہ یہ دونو لفظ زمانہ ماضی میں طلاق واقع ہونے کی خبر دینے میں باہم مساوی ہیں جس طرح لفظ انت مطلقۃ کے بقصد ایقاع طلاق کہنے سے شیخؒ کے نزدیک طلاق واقع ہوجاتا ہے ۔ اسی طرح لفظ طلقتك سے بھی اگر اس سے ایقاع طلاق کا قصد کرے ۔ طلاق واقع ہونا چاہیئے ۔ حالانکہ اکثر اصحاب قائل ہیں کہ اگر کوئی شخص دوسرے شخص سے کہے ھل طلقت فلانۃ (کیا تو نے فلاں عورت کو طلاق دیدی) اور وہ دوسرا شخص جواب میں کہے نعم (ہاں) تو طلاق واقع ہوجاتا ہے ۔ کیونکہ اس میں سوال کا اعادہ شامل ہے گویا اس شخص نے یوں کہا ہے ۔ طلقتُ امراتی (میں نے اپنی بیوی کو طلاق دیا) اور جب کہ ایسے لفظ سے جسکے ضمن میں طلقت کا لفظ ہوتا ہے ۔ طلاق واقع ہوجاتا ہے ۔ تو اس لفظ کے صریحاً کہنے سے تو بدرجہ اولیٰ طلاق واقع ہوجائیگا" محقق حلی علیہ الرحمہ کا یہ ایراد حسب ظاہر شیخ طوسیؒ پر مرتبط ہوتا ہے ۔ برخلاف اسکے فاضل مصنف نے جو ایراد جمہور امامیہ پر کیا ہے ۔ وہ مذہب جمہور سے ہرگز کسی قسم کا ربط نہیں رکھتا ۔ کیونکہ انت مطلقۃ اور طلاق اور طلقتك سب کے سب طلاق کے عدم وقوع میں باہم برابر ہیں ۔ پس یہ ایراد بے وجہ اور غیر موزوں ہے حالانکہ طلقت امراتی اور نعم میں فرق واضح اور ظاہر ہے ۔ کیونکہ طلقت امراتی سے انشاء طلاق اور اس کا اس لفظ سے واقع کرنا مقصود ہے ۔ برخلاف نعم کے کہ اس سے اس بات کی خبر دینی مقصود ہے ۔ کہ زمانہ ماضی میں طلاق ایسے لفظ سے واقع ہوا ۔ جو شارع علیہ السّلام سے تعلیم کیا گیا ہو ۔ نہ کہ اس کا واقع کرنا لفظ نعم سے مقصود ہے ۔

قول مصنف تحفہ ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ طلاق شاہدین (دو گواہوں) کے بغیر درست نہیں ہوتا جیسے نکاح ۔ حالانکہ شرع سے قطعی طور پر معلوم ہے کہ استشہاد یعنی گواہی رجعت اور طلاق محض میں محض قطع نزاع و منوع کے لئے مستحب ہے ۔ نہ اسلئے کہ شاہدین کا سامنے

موجود ہونا طلاق کی یا رجعت کی شرط ہے۔ جیسے نکاح اور لوارث میں شرط ہے۔ پیغمبر صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زمانے سے لیکر ائمہ کے زمانہ تک تمام امت کا یہی معمول رہا ہے۔ کہ طلاق کے وقت کبھی شہرت کی خواہش نہ کرتے تھے۔ اور نکاح اور طلاق میں فرق خوب واضح اور ظاہر ہے اسلئے کہ نکاح میں دو شاہدوں کا اعلان مقرر فرمایا۔ برخلاف طلاق کے۔ کیونکہ اس میں (یعنی نکاح میں) اعلان ضروری ہے۔ تاکہ زنا سے متمیز ہو جائے۔ اور تہمت کا باعث نہ ہو۔ پس شہادت کی اقل حد ضروری نہیں ہے لعدم التباسہ بشیء حتی یتمیز ولعدم التہمۃ فی ترک المضجعۃ والجماع (کیونکہ وہ کسی چیز سے ملتبس اور مشتبہ نہیں ہے۔ جو تمیز کی جائے۔ اور اسلئے کہ ہم بستری اور جماع کے ترک کرنے کے سبب تہمت کا بھی خیال نہیں ہے) پس طلاق بیع۔ اجارہ اور باقی عقود کی طرح ایک عقد ہے۔ کہ انکار کے ڈر سے اگر گواہوں کو حاضر کرلیں۔ تاکہ دار القضا میں اس عقد کا اثبات کر سکیں۔ تو بہتر ہے ورنہ ضروری نہیں۔ انتہی۔

جواب باصواب۔ اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لیئے مخصوص ہے۔ جو مصنف کے خیال میں یہودیت نصرانیت کی مانند اور شاستر ہنود اور دساتیر صابئین سے مشابہ ہیں۔ ذکر کرنا قلت حیا اور خدا جل جلالہ پر کثرت جرارت کی وجہ سے ہی۔ کیونکہ طلاق پر شاہدین کا ہونا اوامر الٰہی سے ہے۔ اور کلام ملک علام کے منصوصات اور اہل اسلام کی اجماعیات میں داخل۔ اور خود بھی اسکے مستحب ہونے کی تصریح فرمائی ہے اس کی تفصیل اس طرح پر ہے۔ کہ سورۂ طلاق میں خدا فرماتا ہے۔ یا ایھا النبی اذا طلقتم النساء فطلقوھن لعدتھن واحصوا العدۃ واتقوا اللہ ربکم لا تخرجوھن من بیوتھن ولا یخرجن الا ان یاتین بفاحشۃ مبینۃ تلک حدود اللہ ومن یتعد حدود اللہ فقد ظلم نفسہ لا تدری لعل اللہ یحدث امرا فاذا بلغن اجلھن فامسکوھن بمعروف او فارقوھن بمعروف واشھدوا ذوی عدل منکم واقیموا الشھادۃ باللہ ذلک یوعظ بہ من کان یومن باللہ والیوم الاٰخر۔ یعنی اے پیغمبر اپنی امت سے کہدے۔ کہ جب تم اپنی مدخولہ عورتوں کو کہ وہ صغیرہ یائسہ اور حاملہ نہ ہوں۔ طلاق دینا چاہو۔ پس تم ان کو ان کے عدہ میں یعنی طہر بے جماع میں طلاق دو۔ کہ وہ اسکو عدہ میں شمار کر سکیں۔ اور اے مردو! تم عورتوں کے عدہ کو شمار کرو۔ کیونکہ یہ اس کی ضبط سے عاجز ہیں۔ اور اپنے پروردگار خدا سے ڈرو۔

صفحہ ۲۰۴

اور مطلقہ عورتوں کو ان کے گھروں سے نہ نکالو اور عورتوں کو بھی لازم ہے کہ وہ باہر نہ
نہ آئیں۔ پس ان کو اخراج نہ کرو۔ مگر یہ کہ کھلم کھلا عمل بد کریں۔ یا ایسا عمل ناپسندیدہ کریں۔ جو
بدکاری میں عورتوں کا روشن کرنیوالا ہو۔ اس سے مراد وہ معصیت ہے۔ جس میں حد
لازم ہے۔ کہ حد قائم کرنے کے لئے ان کو باہر لانا ضروری ہے۔ یا یہ کہ فحش اور سفاہت سے
اس گھر کے رہنے والوں کو ایذا پہونچائیں کہ ایسی حالت میں ان کا اخراج کرنا (نکالنا) حلال
ہے۔ اور یہ جو حکم مذکور ہوا۔ حدود الٰہی سے ہے۔ جو اس نے مقرر فرمائی ہے۔ اور جو شخص حدود
الٰہی سے گزر جائے۔ پس اس نے اپنے نفس پر ظلم کیا ہے۔ اور اپنے آپ کو عقوبت الٰہی
کا سزاوار اور مستحق بنالیا ہے۔ اے طلاق دینے والے! شاید خدا اس طلاق کے بعد
کوئی کام کردے۔ یعنی شاید مرد کو طلاق دینے سے پشیمان کردے یا عورت کی محبت مرد کے
دل میں پیدا کردے۔ اور وہ اس سے رجوع کرے۔ پس جب عورتیں اپنی مدت پر پہنچ
جائیں۔ تو تم ان کو نگاہ رکھو۔ یعنی ان سے رجعت کرو۔ اور نیکی اور حسن معاشرت سے انکو
اپنے تحت میں لے آؤ۔ یا ان سے جدا ہو جاؤ۔ نیکی کے ساتھ۔ یعنی جو متعہ اور صداق سے
حق طلاق ہے اسکو ادا کرو۔ اور اے طلاق دینے والو! تم اپنے میں سے دو صاحبان
عدل کو جو فاسق نہ ہوں۔ طلاق پر گواہ کرو۔ اور بوقت حاجت طلب ثواب اور
رضائے خدا کے واسطے ان گواہوں کی گواہی کو قائم کرو۔ اس شہادت یا اقامت
شہادت میں اس شخص کو نصیحت دی جاتی ہے۔ جو خدا اور روز قیامت پر ایمان لاتا ہے
ترجمہ آیات ختم ہوا۔ جو آیات کہ طلاق اور اسکے احکام کے بیان کے لئے نازل ہوئی ہیں۔
اور اسی وجہ سے اس سورت کا نام سورۂ طلاق رکھا گیا ہے۔ ان کا سیاق اس بات پر صریحی
قرینہ ہے کہ فاشهدوا کی ضمیر مطلقین یعنی طلاق دینے والوں کی طرف راجع ہے۔ جو جملہ
اذا طلقتم سے مفہوم ہوتا ہے۔ کیونکہ ضمیر کے راجع اور محمول کرنے میں صحت معنی معتبر ہے
نہ کہ مرجع کا قریب اور بعید ہونا۔ جیسے آیۂ انا ارسلناک شاهدا و بشیرا و نذیرا لتؤمنوا
بالله و رسوله و تعزروه و توقروه و تسبحوه بکرة و اصیلا (یعنی تجھکو شاہد اور
بشیر و نذیر کرکے بھیجا ہے۔ تاکہ لوگ اللہ اور اسکے رسول پر ایمان لائیں۔ اور اے لوگو تاکہ تم
اس (رسول ص) کی عظمت اور وقار کرو۔ اور تاکہ تم اس کی یعنی خدا کی صبح اور شام کو تسبیح پڑھو)
میں تسبحوه کی ضمیر اللہ کی طرف راجع ہے۔ اور اس کی دلیل یہ ہے۔ کہ تسبیح اللہ کے سوا اور

صفحہ ۲۷۸

کسی کے لئے سزاوار نہیں ہے۔ حالانکہ از روے لفظ دور واقع ہے۔ اور رسول حالانکہ بہ ظاہر لفظ قریب واقع ہے لیکن اس کی طرف ضمیر کو راجع نہیں کیا اور رجعت کی طرف ضمیر کو راجع کرنا۔ چنانچہ امام شافعی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ سباق وسیاق آیہ کریمہ کا منافی ہے اور ظاہراً اشہاد (گواہ کرنا) کا حکم اس امر کا مقتضی ہے۔ کہ اشہاد طلاق میں واجب ہے۔ اسلئے کلام میں اصل وجوب ہے۔ اس کو استحباب پر محمول کرنا جیسا کہ صاحب کشاف وغیرہ مفسرین قائل ہیں۔ اصل کے خلاف ہے۔ کسی دلیل اور مستند کے بغیر اس کو نہیں کر سکتے۔ اور مصنف نے جو صورت تنازع کی تخصیص کی ہے۔ یہ بھی خلاف ظاہر ہے۔ الغرض ضمیر کا طلاق کی طرف راجع ہونا باوجود اسکے بعید ہونے کے اس قرینہ کی وجہ سے کہ یہ آیت طلاق کے بارے میں نازل ہوئی ہے۔ اور کلام غیر بھی بیچ میں فاصل نہیں ہے۔ اور قصہ بھی متحد اور واحد ہے۔ بعید اور مستبعد نہیں ہے بلکہ متحقق ہے۔ اور اس کی نظیریں کلام الٰہی میں بہت ہیں۔ اور ائمہ اہلبیت علیہم السّلام سے بھی جو شفیق قرآن اور اسکے علم کے وارث ہیں۔ ایسا ہی مروی ہے۔ القصہ طلاق میں اشہاد یعنی گواہ کرنا اوامر الٰہی میں سے ہے۔ بیضاوی میں فرمایا ہے۔ فاشھدوا ذوی عدل منکم علی الرجعۃ والفراق امر بالاشھاد علی الرجعۃ والطلاق انتہی (پس تم اپنوں میں سے رجعت اور فراق پر دو عادلوں کو گواہ کرو۔ رجعت اور طلاق پر گواہ کرنے کا حکم دیا ہے)

خلاصہ کلام یہ ہے۔ کہ اہل سنت کے نزدیک یہ امر استحبابی ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک آیہ کریمہ کے ظاہر اور اوامر میں اصالت وجوب اور ائمہ طاہرین علیہم السّلام کی روایات کو ملحوظ رکھتے ہوئے امر وجوبی ہے پس اشہاد کو خصائص امامیہ سے جو مصنف کے گمان میں یہودیت و نصرانیت کے مشابہ شاستر ہنود اور کلام صابیین کی مانند ہے شمار کرنا۔ دائرہ اسلام سے خارج ہونا ہے۔ نعوذ باللہ من الحور بعد الکور ومن الضلال بعد الھدیٰ۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ طلاق میں اشہاد کے مستحب ہونے کا دعویٰ اول بحث ہے۔ عقلی یا نقلی دلیل کے بغیر جو اطمینان نفس کا باعث ہو مقبول نہیں۔ اور طلاق میں اشہاد اور اسکے حکم کی علت جو قطع نزاع ممنوع کو قرار دیا ہے وہ باطل ہے۔ بلکہ امر بہ اشہاد اور اسکے شرط کرنیکی علت وہ ان چیزوں کے علم پر قادر ہونا ہے جو طلاق اور عدم طلاق پر مترتب ہوتی ہیں یعنی توارث وغیرہ جو باہمی تنازع اور تجاہد کے موجب ہوا کرتے ہیں نیز اس اشہاد میں طرفین کی مصلحت اور بہتری ہے۔ زوجہ کی مصلحت تو ظاہر ہے کیونکہ زوجہ بغیر اشہاد کے معلقہ کی مانند

ہو جاتی ہے یعنی اس شخص کی مانند جو محبوس ہو یعنی ایسی عورت کہ نہ مطلقہ ہو نہ شوہر دار اور نہ دوسرے شوہر کے ساتھ نکاح کرنے سے زنا سے متمیز ہو جاتی ہے۔ اور زنا کی تہمت اسکے دمے سے رفع ہو جاتی ہے۔ اور شوہر کی مصلحت یہ ہے۔ کہ وہ لوازم زوجیت مثلاً نفقہ اور کپڑے سے چھوٹ جاتا ہے۔ اور زوجہ کی بہن اور چوتھی زوجہ سے نکاح کرنا جائز ہو جاتا ہے۔ وغیرہ وغیرہ اور ظاہر ہے۔ کہ یہ چیزیں اشہاد کے وجوب اور اشتراط کا موجب ہیں۔ کیونکہ استحباب اور عدم اشتراط کی صورت میں اکثر اوقات مساہلت اور سہل انگاری واقع ہو کر شارع کی مصلحت فوت ہو جاتی ہے۔

وجہ سوم یہ کہ مصنف نے جو یہ فرمایا ہے۔ کہ زمان سعادت نشان آنحضرت صلعم سے لیکر حضرات ائمہ معصومین علیہم السّلام کے زمانے تک طلاق میں اشہاد کا معمول نہ تھا۔ یہ قول شہادت کی نفی کی قسم میں داخل ہونے کے علاوہ روایات کثیرہ مستفیضہ کا معارض اور مخالف ہے جو ائمہ معصومین علیہم السّلام سے اس باب میں مروی ہیں۔ کہ طلاق میں اشہاد شرط ہے۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ مصنف نے طلاق اور نکاح کے درمیان یہ فرق کہ نکاح میں اشہاد واجب ہے۔ اور طلاق میں مستحب جس طور پر کہ بیان کیا ہے۔ وہ دو وجہوں سے غیر معقول ہے۔

پہلی وجہ۔ یہ کہ طلاق میں گواہی کی علت مادۂ نزاع کا قطع کرنا ہے۔ جو شارع علیہ السّلام کے نزدیک اور حصول مصلحت طرفین کیلئے سب سے اہم اور نہایت ضروری ہے۔ جیسا کہ پہلے گزرا۔ اور یہ بات قطعاً اشتراط کی مقتضی ہے۔ برخلاف نکاح کے کہ عورت اس میں بلا منازعت غیرے اپنے نفس اور بضع کی مالک ہے۔ پس امر نکاح بہ تراضی طرفین شرعی طور پر کامل اور تمام ہو جاتا ہے اور اس میں اشہاد واجب نہیں ہوتا چہ جائیکہ شرط ہو۔ ورنہ تمام عقود میں واجب ہوتا۔ اور یہ بات بالاتفاق ممنوع ہے۔ اور زنا سے تمیز اور علیحدگی واقع اور نفس الامر میں اور شارع علیہ السّلام کے نزدیک صرف عقد نکاح ہی سے حاصل ہو جاتی ہے۔ اور یہ بات یقینی ہے۔ کہ درحقیقت زنا کے منتفی ہونیکی صورت میں اس کی تہمت کا خوف باہمی تنازع اور تشاجر کے فساد سے کم ہوتا ہے۔ پس اشہاد نکاح میں مستحب ہوگا۔ نہ کہ واجب۔ جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔

دوسری وجہ۔ یہ کہ بالفرض ہم تسلیم کر لیتے ہیں۔ کہ طلاق میں اشہاد کی علت مصلحت طرفین کا حاصل کرنا اور تنازع اور تجاحد یعنی باہمی انکار کی صورت میں مادۂ نزاع کا قطع کرنا

مصنف کا غلط دعویٰ

نکاح اور طلاق کا باہمی فرق

اور زوجہ مطلقہ کی بہن سے نکاح کرنے اور چوتھی بیوی سے تزویج کرنے کی صورت میں زنا سے متمیز ہونا اور اس کی تہمت کا رفع کرنا ہے۔ اور نکاح میں اشہاد کی وجہ جیسا کہ فاضل مصنف نے اس پر نص فرمایا ہے۔ زنا سے علیحدگی اور اس کی تہمت کا رفع کرنا ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے کہ زنا سے متمیز ہونا اور اس کے اتہام کو اٹھانا اور مادۂ نزاع کو قطع کرنا اور مصلحت طرفین کو حاصل کرنا اور زوجہ اور اسکے حقوق جو حقوق العباد سے ہیں کی ممانعت کے بارے میں ظلم کرنے کی تہمت سے بری ہونا سب ملکر صرف زنا کی تمیز اور اس کے اتہام کو رفع کرنے کی نسبت اقویٰ اور بردست ہے پس یہ باتیں طلاق میں اشتراط اشہاد کی مقتضی ہیں برخلاف اسکے دوسری صورت پہلی صورت کی نسبت ضعیف ہے پس دوسری صورت کا پہلی صورت کی نسبت ضعیف ہونا۔ اس امر کا مقتضی ہوگا۔ کہ اشہاد نکاح میں مستحب ہے۔ اور طلاق کا کسی دوسری چیز سے مشتبہ اور ملتبس ہونا ممنوع اور باطل ہے۔ کیونکہ طلاق شرعی کا بغیر طلاق عورت کے ترک کرنے سے ملتبس اور مشتبہ ہونا واضح اور روشن ہے۔ اور مطلقاً ترک صحبت و جماع سے بھی تہمت کا نہ ہونا ممنوع ہے۔ کیونکہ صحبت اور جماع کے ترک میں یہ احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ آیا ترک صحبت طلاق شرعی سے کیا ہے۔ یا زوجہ پر ظلم کی راہ سے صحبت اور اس کے دیگر حقوق کو ترک کیا ہے۔ اور دوسری صورت میں زوجہ کے حقوق کا مطالبہ شوہر وغیرہ سے لازم ہے۔ جیسا کہ ظاہر ہے یہاں سے واضح ہو گیا۔ کہ ان لوگوں کا قول باطل ہے۔ جو کہتے ہیں۔ کہ ترک و فسخ اشہاد کے محتاج نہیں ہیں حالانکہ یہ محض دعویٰ ہی ہے۔ اور اس پر دلیل کچھ بھی نہیں۔

قول مصنف تحفہ۔ تیرہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ کنایات سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ اگر شوہر حاضر نہ ہو۔ حالانکہ شوہر ہی کی موجودگی اور غیبت میں فرق کرنا قاعدۂ شرعی کے خلاف ہے۔ اسلئے کہ طلاق کے واقع کرنے میں شوہر کی موجودگی اور غیبت کو ہرگز کسی ایک معاملہ میں معتبر نہیں ٹھیرایا۔ پس یہ فرق تشریع ہے۔

جواب باصواب۔ مصنف نے جو کچھ یہاں افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک خبط ہے۔ جو علمائے اعلام کے کلام میں تدبر و تامل کم کرنے اور ان کی مراد کو نہ سمجھنے سے پیدا ہوا ہے اس کا بیان یہ ہے۔ کہ ظاہر ابتدا در فہم یہ ہے۔ کہ مصنف کے کلام میں کنایات کنایہ کی جمع ہے۔ اس بنا پر جو فرق مصنف نے امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ وہ کذب صریح اور افترائے

کنایات سے طلاق نہیں ہوتا

وجہ غلطی مصنف

محض ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک کنایات سے طلاق ہرگز واقع نہیں ہوتا خواہ شوہر حاضر ہو یا غائب۔ اس میں شک نہیں۔ کہ شرائع الاسلام کی عبارت میں غور و فکر نہ کرنے کی وجہ سے یہ خبط پیدا ہوا ہے۔ اور وہ عبارت یہ ہے۔ ولا یقع الطلاق بالکنایۃ و لا بغیر العربیۃ مع القدرۃ علی التلفظ باللفظۃ المخصوصۃ ولا بالاشارۃ الا مع العجز عن النطق ویقع طلاق الاخرس بالاشارۃ الدالۃ وفی روایۃ یلقی علیہا القناع فیکون ذلک طلاقاً وھی شاذۃ ولا یقع الطلاق بالکتابۃ عن الحاضر وھو قادر علی التلفظ نعم لو عجز عن النطق فکتب ناویاً بہ الطلاق صح و قیل یقع بالکتابۃ اذا کان غائباً عن الزوجۃ ولیس یعتمد انتھی۔ اور طلاق کنایہ سے واقع نہیں ہوتا۔ اور نہ بغیر الفاظ عربی کے جبکہ لفظ مخصوص و مقرر کے تلفظ کرنے پر قدرت رکھتا ہو۔ اور نہ اشارہ سے واقع ہوتا ہے لیکن ہاں جبکہ بولنے سے عاجز ہو۔ تو اشارہ سے طلاق ہو جاتا ہے۔ اور گنگے کا طلاق اشارہ سے جو طلاق پر دلالت کرے واقع ہو جاتا ہے۔ اور ایک روایت میں ہے کہ عورت پر مقنع ڈالا جائے۔ پس یہ طلاق ہو جاتا ہے۔ اور یہ روایت شاذ ہے۔ اور حاضر کی طرف سے جبکہ وہ تلفظ الفاظ پر قادر ہو۔ کتابت (لکھنا) سے طلاق واقع نہیں ہوتا۔ ہاں اگر بولنے سے عاجز ہو۔ تو طلاق کی نیت کر کے لکھ دے طلاق صحیح ہے۔ اور بعض کا قول ہے۔ کہ جب شوہر زوجہ سے غائب ہو تو کتابت کے ذریعہ طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اور یہ قول قابل اعتماد نہیں ہے)

جناب علامی فہامی نے کتابت کو کنایہ سے تصحیف کر کے اسکی جمع کنایات بنائی یہ بات طبع وقاد کی دقیقہ شناسی، اور ذہن نقاد کی تیزی اور نکتہ رسی سے بعید اور مستبعد ہے۔ حالانکہ لمعہ اور شرح لمعہ میں اس اشتباہ کا ازالہ کرتے ہوئے فرماتے ہیں۔ ولا یقع بالکتب حاضراً کان الکاتب او غائباً علی اشھر القولین (اور طلاق دو قولوں میں مشہور تر قول کے موافق کتاب یعنی تحریر سے نہیں واقع ہوتا۔ خواہ کاتب حاضر ہو۔ یا غائب) الغرض لفظ کنایات جو مصنف کے کلام میں واقع ہے۔ کنایہ بنون ویائے تحتانی کی جمع ہے۔ اس صورت میں جو قول امامیہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ وہ سراسر محض کذب اور صریحاً غلط ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک کنایہ سے طلاق ہرگز واقع نہیں ہوتا۔ خواہ شوہر حاضر ہو۔ یا غائب۔ اور اگر کتابات جمع کتابت بتائے فوقانی و بائے موحدہ ہے،

تو اگرچہ اس میں رکاکت لفظی بھی پائی جاتی ہے۔ (یعنی کتابت کی جمع کتابات زبان میں مروج نہیں ہے) مگر اس سے قطع نظر کرکے اس میں خلط و تخلیط اور غلط و تغلیط بھی موجود ہے۔ کیونکہ لفظ گویند یعنی کہتے ہیں سے یہ ابہام پیدا ہوتا ہے۔ کہ یہ قول امامیہ کا متفق علیہ قول ہے اور یہ بات محض کذب ہے۔ کیونکہ یہ قول جیسا کہ عبارت شرائع الاسلام جو اوپر مذکور ہوئی اس پر نص ہے۔ اس باب میں غیر معتمد اور ناقابل اعتماد ہے۔ اور غیر معتمد قول پر اعتراض کرنے سے تمام فرقہ پر اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ لیکن باوجود اسکے بھی یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا۔ کیونکہ غیر معتمد قول بھی اصول فقہ کے قواعد سے استنباط کیا گیا ہے۔ پس تشریع نہیں ہو سکتا اس مقام کی تشریح یہ ہے۔ کہ معاملات وایقاع عقود وایقاعات میں متبادر یہ ہے کہ ان کا واقع کرنا ایسی چیز سے ہوا کرتا ہے۔ جو مافی الضمیر پر اطلاع دینے کے لئے وضع کی گئی ہو۔ اور وہ تلفظ ہے۔ چونکہ حالت غیبت میں تلفظ سے مافی الضمیر کا سمجھانا ممکن نہیں ہے۔ اس کی عوض میں کتابت یعنی تحریر مقرر ہوئی ہے۔ نیز موجود ہونے کی صورت میں بلاضرورت کتابت کے طور پر مافی الضمیر سے اطلاع دینا متعارف مروج نہیں ہے پس حالت موجودگی میں کتابت یعنی تحریر سے طلاق کا واقع کرنا قاعدہ متعارف کے خلاف ہے۔ اور حالت غیبت میں کتابت کے ذریعہ اس کا جائز نہ رکھنا حرج اور تنگی کا باعث ہے۔ کیونکہ اکثر اوقات حالت غیبت میں طلاق کی ضرورت ہوتی ہے۔ اور اس بات سے زوجہ کو مطلع کرنے کا بھی اتفاق ہوتا ہے۔ اور اس وقت اپنے مافی الضمیر کا اظہار تلفظ سے ممکن نہیں۔ تو اگر اس (تلفظ) کا عوض یعنی کتابت مشروع نہ ہو۔ تو حرج لازم آتا ہے۔ پس حضور اور غیبت کی حالت میں فرق ظاہر ہو گیا۔ اور مصنف کا یہ دعوی کہ "حضور اور غیبت میں فرق کرنا قاعدہ شریعت کے خلاف ہے" محض دعوی ہی دعوی ہے۔ کسی عقلی یا نقلی دلیل کے بغیر جو وثوق اور رکون و سکون نفس کا باعث ہو سکے مسموع و مقبول نہیں۔

قول مصنف تحفہ نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک شخص مقطوع الذکر سلیم الخصیتین (جس کا آلہ کاٹا گیا ہو۔ اور دونو خصیے سلامت ہوں) کسی عورت سے نکاح کرے۔ اور خلوت صحیح کے بعد طلاق دے۔ تو عدت واجب نہیں ہے۔ حالانکہ خود ہی یہ لوگ قائل ہیں۔ کہ اگر اس شخص سے بچہ پیدا ہو۔ تو اس سے نسب ثابت ہو جاتا ہے پس جبکہ اس شخص سے علوق یعنی نطفہ قائم ہونے کا احتمال قائم ہوا۔ تو عدت کس لئے واجب نہ ہو کیونکہ عدت کا واجب

ہونا علوق کی معرفت کے لیے ہے۔ اور علوق کا امکان اس شخص سے قاعدہ طبیہ کے موافق ثابت صحیح ہے۔ اسلیے کہ منی کا مقام خصیتین ہیں نہ کہ آلہ تناسل۔ پس احتمال ہے کہ مساحقہ کے وقت منی سوراخ سے نکل کر رحم کے منہ میں پہنچ گئی ہو۔ اور رحم نے جلدی سے اس کو جذب کر لیا ہو۔ اور بچہ متعلق ہو گیا ہو۔ برخلاف اسکے وہ شخص جس کے خصیتین کاٹے گئے ہوں۔ کیونکہ اس سے تولد یعنی بچہ کی پیدائش ممکن نہیں۔ اگرچہ اس کا قضیب یعنی آلہ تناسل صحیح سلامت ہو۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب - یہ معلوم کرنا ضروری ہے۔ کہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف واقع ہے۔ بعض علما تو مساحقہ کے سبب حمل کے ممکن ہونے کو مدنظر رکھتے ہوئے عدت کے وجوب کے قائل ہوئے ہیں۔ اور بعض علما اس وجہ سے کہ وطی جو عدت کا باعث ہے وہ منتفی ہے۔ اور خواجہ سراوں سے شاذ و نادر ہی حمل وقوع میں آتا ہے۔ عدت کو واجب نہیں جانتے۔ ہاں اگر حمل کے آثار نمودار ہو جائیں۔ تو عدہ بالاتفاق واجب ہے۔ علمائے امامیہ امکان حمل کے منکر نہیں ہیں۔ جو اس کی تصحیح کے لئے قواعد طبیہ کے بیان کرنے کی تکلیف اُٹھانے کی ضرورت ہو حالانکہ قواعد طبیہ جس طرح امکان حمل پر دلالت کرتے ہیں اسی طرح حمل کا ناممکن ہونا بھی اُن سے ثابت ہوتا ہے۔ کیونکہ منی بُعد مسافت کی وجہ سے ٹھنڈی پڑجاتی ہے۔ اور جنین کے بننے کے قابل نہیں رہتی۔ شرائع الاسلام اور اس کی شرح اس طرح مذکور ہے۔ لا عدة علی من لم یدخل بھا سواء بانت بطلاق او فسخ عدا المتوفی عنہا زوجھا فان العدة تجب مع الوفاة ولو لم یدخل بھا سواء والدخول یتحقق بایلاج الحشفة وان لم ینزل ولو کان مقطوع الذکر سلیم الانثیین قیل تجب العدة لامکان الحمل بالمساحقة وفیہ تردد ینشاء من امکان الحمل بالمساحقة ومن انتفاء المقتضی لان العدة یترتب علی الوطی نعم لو ظہر حمل اعتدت منہ بوضعہ لامکان الانزال انتہی ۔ اس عورت پر عدہ واجب نہیں ہے جس سے دخول نہیں ہوا خواہ وہ طلاق سے الگ کی جائے یا فسخ نکاح سے لیکن جس عورت کا شوہر مرجائے اس پر عدۂ وفات واجب ہے خواہ دخول ہوا ہو۔ یا نہ ہو۔ اور دخول حشفہ کے داخل ہونے سے ثابت ہوتا ہے۔ اگرچہ انزال نہ ہو۔ اور اگر مرد مقطوع الذکر ہو اور اسکے خصیے سلامت ہوں تو بعض کا قول ہے کہ مساحقہ سے امکان حمل کی وجہ سے عدہ واجب ہے اور اس میں تردد ہے

وجوہ اختلاف

مسئلہ اختلافی

کیونکہ مساحقہ سے حمل کا ہونا ممکن ہے۔ اور عدت کا سبب منتفی ہے۔ اسلئے کہ عدہ وطی پر مترتب ہوتا ہے۔ ہاں اگر حمل ظاہر ہوجائے۔ تو وہ وضع حمل تک عدہ کریگی۔ کیونکہ مساحقہ کے سبب انزال کا ہونا ممکن ہے) اور ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے۔ کہ عدہ علوق (بچہ) کی پہچان کے لئے ہے۔ کیونکہ ممکن ہے۔ کہ عدہ تعبدی طور پر واجب کیا گیا ہو۔ یہی وجہ ہے۔ کہ صغیرہ اور یائسہ پر بھی عدہ واجب ہے۔ الغرض جس طرح علمائے امامیہ میں اس امر میں اختلاف ہے۔ کہ جب یعنی ذکر کا قطع کیا جانا صحت خلوت کو مانع ہے یا نہیں۔ اسی طرح مجتہدین اہل سنت میں بھی اختلاف ہے۔ بعض اس کو صحت خلوت کا مانع جانتے ہیں۔ اور بعض نہیں۔ تحفۃ الفقہا میں مذکور ہے اما الجب فلا یمنع صحۃ الخلوت عند ابی حنیفہ خلافا لہما والعنۃ لا یمنع بالاجماع انتہی (لیکن جب یعنی آلہ تناسل کا قطع کرنا ابو حنیفہ کے نزدیک صحت خلوت کا مانع نہیں ہے۔ برخلاف ان دونوں (ابو یوسف اور محمد) کے۔ کہ ان کے نزدیک مانع صحت خلوت ہے۔ اور عنین ہونا بالاجماع صحت خلوت کا مانع نہیں ہے) اور کتاب ادب القاضی میں مرقوم ہے۔ اما فی المجبوب لا یثبت لہا الخیار فان اختارت الفرقۃ فرق القاضی بینہما فان کانت الفرقۃ قبل الخلوۃ یجب علی الزوج نصف المہر ولا عدۃ علیہا وان کانت بعد الخلوۃ علی قول ابی حنیفہ ومحمد یجب علی الزوج کمال المہر وعلیہا العدۃ کما فی العنین وقال ابو یوسف ومحمد یجب علی الزوج نصف المہر والمسئلۃ معروف ان خلوۃ المجبوب ہل توجب کمال المہر وہی تعرف فی المبسوط وہل تجب علیہا العدۃ ففیہا عندہما روایتان اشار فی کتاب الطلاق الی انہ لا یجب فانہ قال ثمہ خلوۃ المجبوب بمنزلۃ خلوۃ الصبی وذکر فی کتاب النکاح وفی الجامع الصغیر انہا یجب وانما اختلف الجواب لاختلاف الموضوع فموضوع ما اشار فی کتاب الطلاق مجبوب جف ماؤہ فلا یتصور منہ الانزال بالسحق وموضوع ما ذکر فی کتاب النکاح وفی جامع الصغیر مجبوب لم یجف ماؤہ فیتصور منہ العلوق فیجب العدۃ احتیاطاً وقد ذکرنا ہذا فی کتاب النکاح انتہی (لیکن مجبوب (مقطوع الذکر) کے بارے میں عورت کو اختیار ثابت نہیں ہے۔ پس اگر وہ (عورت) فرقت کو اختیار کرے۔ تو قاضی ان دونوں میں جدائی کرا دے۔ پس اگر جدائی خلوت سے پہلے ہو۔ تو شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔ اور عورت پر عدہ واجب نہیں۔ اور اگر جدائی خلوت کے بعد ہو۔ تو ابو حنیفہ اور محمد کے قول کے موافق شوہر پر پورا مہر اور عورت پر عدہ واجب ہے۔ جیسے عنین کے بارے میں۔ اور ابو یوسف اور محمد کا قول ہے

کہ شوہر پر آدھا مہر واجب ہے۔ اور یہ مسئلہ مشہور و معروف ہے۔ کہ مجبوب کی خلوت آیا پورا مہر واجب کرتی ہے؟ اور یہ مبسوط میں مشہور ہے۔ اور کیا عورت پر عدہ واجب ہے؟ پس اس باب میں ان دونوں کے نزدیک دو روایتیں ہیں۔ کتاب الطلاق میں یہ اشارہ کیا گیا ہے۔ کہ واجب نہیں کیونکہ اس نے وہاں یہ بیان کیا ہے۔ کہ مجبوب کی خلوت بچہ کی خلوت کی مانند ہے۔ اور کتاب النکاح اور جامع الصغیر میں مذکور ہے۔ کہ عدہ واجب ہے۔ اور موضوع کے مختلف ہونے کی وجہ سے جواب میں بھی اختلاف ہے۔ پس کتاب الطلاق میں جو اشارہ کیا ہے اس کا موضوع وہ مجبوب ہے۔ جس کا پانی خشک ہو گیا ہو۔ پس اس سے سحق کے سبب انزال کا ہونا متصور نہیں ہے۔ اور کتاب النکاح اور جامع الصغیر کے قول کا موضوع وہ مجبوب ہے۔ جس کا پانی خشک نہ ہوا ہو۔ پس اس سے علوق کا بننا متصور ہو سکتا ہے پس احتیاطاً عدہ واجب ہے۔ اور اس کو ہم نے کتاب النکاح میں بیان کیا ہے)

خلاصہ کلام یہ کہ اس مسئلہ کو خصائص امامیہ سے شمار کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ مصنف کو فقہ حنفیہ میں دخل و توغل حاصل نہیں ہے۔ اور فقہ حنفیہ کی کتابیں بہت کم مطالعہ میں آئی ہیں پھر اس قابلیت کی خوبی پر فقہ امامیہ میں تبحر کا دعویٰ کرتے ہیں۔ ان ھذا لشیٔ عجاب۔ اور اس مسئلہ کو اس باب میں درج کرنا لغو اور مستدرک محض ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ جب شوہر ظہار کے واقع کرنے سے ترک وطی کے ساتھ اپنی زوجہ کو ضرر دینا چاہیئے۔ تو ظہار واقع نہیں ہوتا۔ حالانکہ شارع علیہ السّلام کا قصد ظہار کے واجب کرنے سے اضرار کا سد باب کرنا ہے۔ پس اگر اضرار کی حالت میں کچھ واجب نہ ہو تو شارع کے مقصود سے مناقضت اور مخالفت لازم آتی ہے۔ نیز کتاب خدا اور ان آثار و احادیث ائمہ کے مخالف ہے۔ جو بے تقیید واقع ہیں۔ اور ان کی کتابوں میں مروی اور صحیح ہیں۔ انتہی۔

جواب باصواب۔ مصنف کی یہ تحریر چند وجوہ سے مخدوش ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ یہ قول بعض فقہا کا ہے۔ اور اکثر کا مختار یہ ہے کہ ظہار واقع ہو جاتا ہے شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وھل یقع فی اضرار قیل لا وفیہ اشکال منشاؤہ التمسک بالعموم انتھیٰ۔ (اور کیا اضرار کی صورت میں ظہار واقع ہوتا ہے۔ بعض کا قول ہے۔ کہ نہیں اور اس میں اشکال ہے۔ جو عموم کے ساتھ متمسک ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔)

مسئلہ ظہار پر اعتراض
مسئلہ اختلافی ہے

وجہ دوم یہ کہ اگر مصنف کے قول کو صحیح مان لیں۔ تو ہم جواباً عرض کرتے ہیں۔ کہ کتاب خدا اور احادیث و آثار ائمہ علیہم الصلوۃ والسلام کا عموم و اطلاق اس قول کے قائلین کے نزدیک قصد اضرار کی صورت کے ماسوا سے مقید اور مخصوص ہے۔ اسلئے کہ حدیث لاضرر ولا اضرار عام ہے۔ جس کو فریقین نے بالاتفاق روایت کیا ہے۔ نیز اس حدیث کی وجہ سے جو تہذیب الاحکام میں حمران سے امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ قال لایکون ظھار فی یمین ولا فی اضرار ولا فی غضب ولا یکون ظھار الا علی طھر بغیر جماع بشھادۃ شاھدین عدلین (قسم میں ظہار نہیں ہوتا۔ اور نہ اضرار کی صورت میں۔ اور نہ حالت غضب میں۔ اور ظہار نہیں ہوتا لیکن طہر کی حالت میں جبکہ جماع نہ ہوا ہو اور دو عادل گواہ اس پر شاہد ہوں) عام اور مطلق نص کو مخصوص اور مقید کرنا اس نص کی منافات کا باعث نہیں ہوتا۔ پس مصنف کو جو کتاب اور احادیث و اثار علیہم السلام کے نص سے منافات کا توہم ہے۔ وہ ساقط ہو گیا۔

وجہ سوم۔ یہ کہ اس قول کے قائل کے نزدیک جو اظہار کا مانع ہے۔ اس سے وہ اضرار مراد ہے جس سے مظاہر یعنی ظہار کرنیوالے کا صرف یہ مقصود ہو۔ کہ مظاہر یعنی ظہار کردہ شدہ عورت کو ضرر پہنچائے۔ پس اس قول کے قائل کے نزدیک قصد وقوع ظہار کا مانع ہے۔ اگرچہ عورت کو اس ظہار سے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر ظہار کا واقع کرنا قصد اضرار کے بغیر ہو۔ تو ظہار واقع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عورت کو اس سے ضرر پہنچے۔ پس مُظاہر یعنی ظہار کرنیوالے کا قصد معتبر ہے۔ اور عورت کے تضرر یعنی ضرر پونچنے کو قصد اضرار ہونیکی حالت میں۔ اسی طرح اسکے عدم تضرر کو قصد اضرار کی موجودگی میں کچھ بھی اثر نہیں ہے۔ پس مصنف نے جو اس قول کے قائل کے مقصود کو نہ سمجھنے کی وجہ سے اس پر یہ اعتراض کیا ہے۔ کہ یہ قول شارع علیہ السلام کے مقصود کا مناقض اور مخالف ہے۔ مدفوع اور باطل ہو گیا۔ غایۃ المرام شرح شرایع الاسلام میں فرمایا ہے۔ والمراد بالاضرار المانع من الظھار ھو ان یکون مقصود المظاھر منہا اضرار المظاھر فقط فھذا القصد یمنع من وقوع الظھار عند القائل بہ وان لم یتضرر المراۃ بالظھار وان اوقعہ لغرض غیر الاضرار فانہ یقع وان تضررت بہ فالمعتبر قصد المظاھر ولا اثر لتضررھا مع عدم قصد الاضرار لان دلیلھم علی حکم الظھار قولہ تعالیٰ قد سمع اللہ قول التی تجادلک فی زوجھا وتشتکی الی اللہ۔۔۔ الآیات۔ وذلک لان خولۃ بنت مالک بن ثعلبہ ظاھر منہا زوجھا اوس بن الصامت

فاتت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فاخبرت بذلك فاخبرھا بتحریمھا
علیہ فرفعت یدیھا الی السماء قالت اشکوا الی اللہ فراق زوجی فنزلت الآیات
والاختلاف بینھم فی وقوع ھذا الظھار والآیۃ دلت علی شکوی الزوجۃ الی اللہ
تعالی والشکوی دالۃ علی تضررھا بفراق زوجھا فلو کانت لتضرر الزوجۃ مع
عدم قصد الزوج الاضرار اثر لوقع الخلاف فی ھذا الظھار وھو غیر واقع فثبت
ان لا اعتبار بقصد الزوج ولا اعتبار بحال المراءۃ انتھی۔ (جو اضرار (ضرر پہنچانا) کہ ظہار
کا مانع ہے۔ اس سے مراد یہ ہے۔ کہ مظاہر یعنی اظہار کرنیوالے شخص کا یہ مقصود ہو۔ کہ اس سے فقط
مُظاہر یعنی ظہار کی گئی عورت کو ضرر پہنچائے پس یہ قصد اس قول کے قائل کے نزدیک وقوع
ظہار کا مانع ہے اگرچہ اس عورت کو ظہار سے ضرر نہ پہنچے۔ اور اگر مرد ظہار کو اسکے سوا اور کسی غرض سے
واقع کرے تو وہ واقع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ عورت کو اس سے ضرر پہنچے پس مظاہر یعنی ظہار کرنیوالے
کا قصد یہاں معتبر ہے۔ اور جبکہ مرد کا عورت کو ضرر دینے کا قصد نہ ہو۔ تو اس حالت میں عورت
کے متضرر ہونے کا کچھ بھی اثر نہیں ہوتا کیونکہ ان کی دلیل ظہار کے حکم پر اللہ تعالیٰ کا یہ قول ہے۔
ترجمہ آیات۔ اللہ تعالیٰ نے اس عورت کا قول سُن لیا۔ جو اپنے شوہر کے بارے میں تجھ سے
اے پیغمبر مجادلہ کرتی تھی۔ اور اللہ تعالیٰ سے شکایت کرتی تھی ... الخ۔ اور اس کی تفصیل یہ ہے
کہ خولہ بنت مالک بن ثعلبہ سے اسکے شوہر اوس بن صامت نے ظہار کیا۔ پس وہ آنحضرتؐ
صلعم کی خدمت میں حاضر ہوئی۔ اور یہ واقعہ عرض کیا۔ پس آنحضرتؐ نے اس سے فرمایا۔ کہ اے
عورت تو اس مرد پر حرام ہو گئی۔ یہ سنکر اس عورت نے آسمان کی طرف اپنا ہاتھ اُٹھا کر کہا میں اپنے
شوہر کی جدائی کی اللہ سے شکایت کرتی ہوں۔ اس وقت یہ آیات نازل ہوئیں۔ اور اس
ظہار کے واقع ہونے میں علماء کے درمیان اختلاف نہیں ہے۔ اور یہ آیت دلالت کرتی
ہے۔ کہ اس کی زوجہ نے اللہ تعالیٰ سے شکایت کی۔ اور شکایت دلالت کرتی ہے۔ کہ
عورت کو اپنے شوہر کے فراق سے ضرر پہنچا۔ پس اگر شوہر کا اپنی زوجہ کو ضرر پہنچانے کا قصد نہ ہو۔
تو اس حالت میں اگر عورت کے متضرر ہونے یعنی ضرر پہنچنے کا کچھ اثر ہوتا۔ تو اس ظہار میں ضرور
اختلاف واقع ہوتا۔ حالانکہ اس میں کوئی اختلاف نہیں ہے۔ پس ثابت ہوا۔ کہ شوہر کا قصد معتبر
ہے۔ اور عورت کی حالت کا کچھ اعتبار نہیں ہے۔

قول مصنف تحفہ ۔ نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر ظہار کرنیوالا احتمال کفارہ سے عاجز ہو۔ تو

اٹھارہ روز روزے رکھے۔ اور یہ کافی ہیں۔ اور ظاہر ہے کہ یہ حکم اپنی طرف سے تنزیل الٰہی کے برخلاف دین میں تشریع کرنا ہے۔ اس کو شرع میں کچھ دخل نہیں۔ اور نص کتاب کے خلاف ہے۔

جواب باصواب ۔ خصال ظہار یعنی اس کے کفارے آیہ کریمۂ و الذین یظاہرون من نسائہم ثم یعودون بما قالوا فتحریر رقبۃ من قبل ان یتماسا ذلکم توعظون بہ واللہ بما تعملون خبیر فمن لم یجد فصیام شہرین متتابعین من قبل ان یتماسا فمن لم یستطع فاطعام ستین مسکینًا (جو لوگ اپنی عورتوں سے ظہار کریں۔ پھر اپنے قول سے رجوع کریں۔ تو اس کا کفارہ یہ ہے۔ کہ آپس میں دونوں کے مس کرنے سے پہلے ایک بندہ آزاد کیا جائے۔ تم کو اس سے نصیحت دی جاتی ہے۔ اور خدا تمہارے عملوں سے واقف و دانا ہے۔ پس جس شخص سے یہ نہ ہو سکے وہ باہم مس کرنے سے پہلے دو مہینے کے متواتر روزے رکھے۔ پس جو شخص یہ بھی نہ کر سکے۔ وہ ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلائے) کے بموجب تین ہیں (۱) بندہ آزاد کرنا (۲) اور جب اس کا مقدور نہ ہو تو دو مہینے کے پے درپے روزے رکھنا۔ (۳) اگر دو مہینے پے درپے روزے رکھنے کا مقدور نہ ہو۔ تو ساٹھ مسکینوں کو کھانا دینا۔ تمام علمائے امامیہ کا اس امر پر اجماع ہے کہ جب تک خصال ثلاثہ کو ادا نہ کرے۔ اس وقت تک ظہار کردہ شدہ عورت سے وطی کرنا حلال نہیں ہے اور خصال ثلاثہ کی ادائیگی سے عاجز ہونے کی صورت میں علما کے درمیان اختلاف واقع ہوا ہے۔ کہ ان خصال کا کچھ بدل اور عوض ہے جس کے ادا کرنے سے زن مظاہر حلال ہو جاتی ہے۔ یا کچھ عوض نہیں ہے۔ ایک جماعت علما مثل شیخ مفیدؒ۔ ابن جنید۔ فخر المحققین اور دیگر علما قائل ہیں۔ کہ ان خصال کا ہرگز کوئی بدل نہیں۔ بلکہ مدید واجب کفارہ کے ادا کرنے تک زن مظاہر سے وطی کرنا حرام ہے۔ اور بعض علما کہتے ہیں۔ کہ ان کا بدل ہے۔ اور بدل کی تعیین میں بھی اختلاف ہے۔ بعض نے ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کی عوض اٹھارہ روزے مقرر کئے ہیں۔ اسی طرح اور اقوال بھی ہیں جو علما ان اقوال کے قائل ہیں۔ وہ کہتے ہیں۔ کہ جو احکام کتاب و سنت میں وارد ہیں۔ وہ حالت اختیار میں ہیں۔ اور عجز و اضطرار کی حالت اس سے مستثنے ہے۔ چونکہ ظہار ایلاد یمین سے مشابہت رکھتا ہے۔ اور کفارۂ یمین دو قسم ہیں دس مسکینوں کے اطعام کا بدل اضطراری تین روزے شریعت

میں مقرر کیے گئے ہیں۔ چنانچہ خدا فرماتا ہے۔ لکن یواخذکم بما عقدتم الایمان فکفارتہ اطعام عشرۃ مساکین من اوسط ما تطعمون او کسوتہم او تحریر رقبۃ فمن لم یجد فصیام ثلاثۃ ایام ذلک کفارۃ اذا حلفتم فاحفظوا ایمانکم (لیکن اس قسم کا تم سے مواخذہ کرتا ہے جس کا تم نے قصد کیا ہے پس اسکا کفارہ دس مسکینوں کی درجہ اوسط کی خوراک ہے۔ یا ان کا لباس۔ یا ایک بندہ آزاد کرنا پس جس کو ان کا مقدور نہ ہو وہ تین دن کے روزے رکھے۔ یہ تمھاری قسموں کا کفارہ ہے پس تم اپنی قسموں کی حفاظت کرو) پس ساٹھ مسکینوں کو کھانا کھلانے کا جو خصال ظہار میں سے ایک کفارہ ہے۔ بدل اضطراری اس حساب سے اٹھارہ روز کے روزے ہونگے۔ اور کتاب وسنت سے احکام کے استنباط کرنے کو تشریع جاننا انصاف سے بعید ہے

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ لعان میں شرط کرتے ہیں۔ کہ زوجہ مدخولہ ہو حالانکہ زنا کی تہمت سے جو عار کہ مدخول بہا یعنی زن مدخولہ کو لاحق ہوتا ہے۔ اس سے زیادہ غیر مدخولہ کو لاحق ہوتا ہے۔ اور لعان تہمت کے عار کو رفع کرنے کے لئے مقرر ہے۔ نیز یہ قول نص کتاب کے مخالف ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ والذین یرمون ازواجھم ولم یکون لھم شھداء الا انفسھم الی آخر الآیۃ (جو لوگ کہ اپنی عورتوں کو زنا کی تہمت دیتے ہیں۔ اور ان کے لئے اپنی جانوں کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ہیں ....الخ) اس میں دخول کی قید وارد نہیں ہے۔ اور ان لوگوں کے اس قسم کے احکام سے صریحاً معلوم ہوتا ہے۔ کہ یہ لوگ مقاصد شریعت کو نہیں سمجھے اور اپنی طرف سے عقل ناقص کے موافق احکام تراش لئے ہیں انتہی۔

جواب باصواب۔ مصنف کے سیاق کلام سے معلوم ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ شیخ مفید علیہ الرحمہ دخول کو لعان میں معتبر نہیں جانتے۔ اور علامہ حلی رح نے بھی قواعد میں اسی قول کو اختیار کیا ہے اور بعض نے دخول کو معتبر سمجھا ہے۔ اور بعض علماء تفصیل کے قائل ہوئے ہیں۔ جامع عباسی میں فرماتے ہیں۔ آیا اس شوہر کا اس عورت سے دخول کرنا شرط ہے یا نہیں ؟ "اس مسئلے میں مجتہدین کے تین قول ہیں۔ (۱) بعض تو ان میں سے دخول کو شرط جانتے ہیں (۲)

اٹھارہ روزے مقرر کرنے کی وجہ

مسئلہ لعان پر اعتراض صفحہ ۲۹۵

مسئلہ لعان میں علمائے امامیہ کے تین قول

اور بعض شرط نہیں جانتے (۳) بعض علما کا یہ قول ہے۔ کہ اگر زنا کرنے کا دعویٰ لعان کا باعث ہو۔ تو دخول شرط نہیں ہے۔ اور اگر بچے کا انکار اسکا باعث ہو۔ تو دخول شرط ہے۔ انتھیٰ

تیسرا قول جو قول تفصیلی ہے۔ یہ ابن ادریس کا مذہب ہے۔ اور اکثر علما نے اسکو اختیار کیا ہے۔ علامہ نے مختلف میں شیخ شہید ثانی نے شرح لمعہ میں اس قول کو مستحسن فرمایا ہے۔ اور فخر المحققین اور ابو العباس نے بھی اپنی کتاب مختصر میں اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور ابن ادریس نے فرمایا ہے۔ کہ امامیہ کے درمیان اس مسئلہ کے بارے میں کوئی اختلاف نہیں ہے جو علما کہ دخول کو لعان میں شرط جانتے ہیں۔ ان کی مراد یہ ہے۔ کہ انکار ولد میں دخول شرط ہے۔ اور اگر دعویٰ زنا لعان کا باعث ہو۔ تو سب کے نزدیک دخول شرط نہیں ہے۔ اور بالفرض اگر مصنف کے قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ اپنے مقام پر بیان کیا گیا ہے۔ کہ المطلق ینصرف الی الفرد الکامل (مطلق اور غیر مقید چیز اپنے فرد کامل کی طرف منصرف ہوا کرتی ہے) پس عورتوں میں فرد کامل مدخولہ عورت ہے۔ اور اسی طرح شوہر کامل وہ ہے۔ جس نے دخول کیا ہو۔ اور عرف اور شرع دونو اسکے شاہد ہیں یہی وجہ ہے۔ کہ شوہر اول پر زوجہ مطلقہ کے حلال ہونے میں محلل (حلال کرنیوالا) کی وطی شرط واقع ہوئی ہے۔ اور اس بات پر ابن مسیب کے سوا جمہور علماء کا اتفاق ہے چنانچہ صاحب مشکوۃ نے صحیح بخاری اور صحیح مسلم سے روایت کی ہے۔ عن عائشۃ قالت جاءت امرأۃ رفاعۃ القرظی الی النبی صلی اللہ علیہ وسلم فقالت انی کنت عند رفاعہ وطلقنی فبت طلاقی فتزوجت بعدہ بعبد الرحمن بن الزبیر ومامعہ الامثل ھدبۃ الثوب فقال اتریدین ان ترجعی الی رفاعہ فقالت نعم قال لاحتی تذوقی عسیلتہ ویذوق عسیلتک۔ (یعنی عائشہ رضی اللہ عنہا سے روایت ہے۔ کہ فرمایا۔ کہ رفاعہ قرظی کی زوجہ نے جو قبیلہ بنی قریظہ سے اور ام المومنین صفیہ کی خالہ تھی آنحضرت صلعم کی خدمت میں حاضر ہو کر عرض کی۔ کہ میں رفاعہ کے نکاح میں تھی پس رفاعہ نے مجھکو طلاق دی۔ پس میرا طلاق قطع ہو گیا۔ یعنی اس نے تین طلاق مجھکو دیے۔ پھر میں نے رفاعہ کے بعد عبد الرحمن بن زبیر سے نکاح کر لیا اور عبد الرحمن کے پاس فقط ایک کپڑے کا پلہ سا ہے۔ یعنی وہ دخول نہیں کر سکتا۔ تب آنحضرت نے فرمایا۔ کیا تو رفاعہ کے پاس پھر جانا چاہتی ہے۔ عورت نے کہا کہ ہاں۔ آنحضرت نے فرمایا۔ کہ رجوع جائز نہیں ہے

جاءت امرأۃ رفاعۃ ... دخول المحلل ...

جبتک کہ تو عبدالرحمن کا شہد نہ چکھے۔ اور عبدالرحمن تیرے شہد کا مزہ نہ چکھ لے۔ یہاں شہد سے جماع کی طرف کنایہ ہے۔ یعنی جبتک دوسرا جماع نہ کرے۔ پہلے شوہر کی طرف رجوع کرنا جائز نہیں ہے۔ حالانکہ آیہ کریمہ فان طلقها فلا تحل له من بعد حتی تنکح زوجا غیرہ (اگر شوہر اپنی زوجہ کو تیسری دفعہ طلاق دے۔ تو جبتک کہ وہ اسکے سوا کسی اور شوہر سے نکاح نہ کرلے اس شوہر اول کے لئے حلال نہیں ہوتی) میں نکاح مطلق واقع ہوا ہے۔ اس میں دخول کی قید نہیں ہے۔ پس اس بنا پر اس قول کے قائلین کے نزدیک قولہ تعالیٰ والذین یرمون ازواجھم میں وہ ازواج مراد ہیں۔ جن سے دخول ہو چکا ہے کیونکہ وہ فرد کامل ہیں۔ بعض روایات کی اس قول کی تائید کرتی ہیں۔ اور مطلق کو مقید کر لینا کثیر الوقوع ہے۔ پس اس بیان سے نص کتاب سے اس قول کا مخالف ہونا ساقط اور باطل ہو گیا۔ اور یہ ظاہر ہے کہ اپنی عقل ناقص سے احکام کا تراشنا قیاس پر متفرع ہے۔ یعنی جو لوگ قیاس کے قائل ہیں۔ وہی ایسی جرأت کر سکتے ہیں۔ اور ایسے لوگ امامیہ کے سوا ہیں۔ امامیہ کو قیاس سے کسی قسم کا تعلق نہیں۔ کیونکہ امامیہ تو ان احادیث و آثار سے احکام کو استنباط کیا کرتے ہیں جو حضرت سید المرسلین اور ان کی اولاد طیبین و طاہرین علیہم الصلوٰۃ والسلام اجمعین سے مروی ہیں۔ وہ اس تشنیع کے ورود سے منزلوں اور کوسوں دور ہیں۔ مگر سچ ہے۔ زاہد ہمہ را بکیش خود پندارد (زاہد یہی سمجھتا ہے کہ سب میرے ہی مذہب پر ہیں۔

قول مصنف تحفہ - نیز امامیہ کہتے ہیں۔ کہ لفظ عتق سے عتق (آزادی غلام و کنیز) واقع نہیں ہوتی۔ یہ ایک عجیب حکم ہے کہ بچے بھی اس پر تمسخر کرتے ہیں۔ انتہیٰ

جواب باصواب - سیاق کلام سے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ بھی فرقہ امامیہ کا متفق علیہ مسئلہ ہے۔ حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔ کیونکہ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل میں سے ہے۔ علامہ حلی رح اور شہیدین قائل ہیں۔ کہ تحریر یعنی آزاد کرنا لفظ عتق سے جائز ہے اور ابو العباس نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اکثر محققین نے اس قول کو تحقیق کے قریب جانا ہے۔ لمعہ اور اس کی شرح میں فرماتے ہیں۔ وعبارتہ الصریحۃ التحریر مثل انت حر او محرر او هذا او فلان حر ووقوعه بلفظ التحریر موضع وفاق وصراحته فیه واضحۃ قال اللہ تعالی ومن قتل مومنا خطأ فتحریر رقبة وفی قوله انت عتیق

اعتراض مصنف - امامیہ کہتے ہیں کہ لفظ عتق سے عتق واقع نہیں ہوتا - جواب اعتراض - یہ مسئلہ اختلافی ہے

ومعتق خلاف منشاءہ الشك فى كونہ مرادفاً للتحرير فيدل عليہ صريحاً اوكناية عنہ فلا يقع بہ والاقرب وقوعہ (اور اس کی صریح عبارت لفظ تحریر ہے۔ مثلاً انت حرٌ (تو آزاد ہے) یا ھذا حرٌ (وہ آزاد ہے) یا فلاں حرٌ (فلاں شخص آزاد ہے۔)

اور اس کا لفظ تحریر سے واقع ہونا متفق علیہ ہے۔ اور اس کی صراحت اس لفظ تحریر میں خوب واضح ہے اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ ترجمہ آیت جو کوئی کسی مومن کو قتل کرے۔ پس ایک گردن کی تحریر (آزاد کرنا) اس پر لازم ہے۔ اور قول انت عتیق اور انت معتق (تو آزاد ہی) میں خلاف ہے۔ (کہ اس سے بندہ آزاد ہو جاتا ہے۔ یا نہیں) اور اختلاف کی وجہ یہ ہے کہ اس باب میں شک ہے کہ لفظ عتق تحریر کا مرادف اور ہم معنی ہے یا نہیں۔ پس وہ اس پر صریحاً دلالت کرتا ہے یا کنایۃً؟ پس اس سے آزادی واقع نہیں ہوتی۔ اور اقرب یہ ہے کہ اس سے بھی آزادی واقع ہو جاتی ہے)

اور غایۃ المرام شرح شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وھو المعتمد (اور ہو معتمد اور معتبر ہے) علامہ حلی ارشاد الاذہان میں فرماتے ہیں۔ بلکہ اس بات پر امامیہ کا اجماع واقع ہے۔ کہ جب مالک کہے۔ اعتقتك وزوجتك وجعلت مهرك عتقك (میں نے تجھکو آزاد کیا۔ اور تیرا نکاح کر دیا۔ اور تیری آزادی تیرا مہر قرار دیا) تو اس سے عتق حاصل ہو جاتا ہے۔ چنانچہ شرح لمعہ اور غایۃ المرام میں اس پر نص واقع ہے جس کا جی چاہے۔ دونو کتابوں میں مطالعہ کر سکتا ہے۔

(اور جو علماء لفظ عتق سے تحریر (آزادی) کو جائز نہیں جانتے وہ یہ دلیل پیش کرتے ہیں کہ ملک کا مالک کی ملک پر باقی رہنا اور بقائے رق اصل ہے جبتک سبب ناقل معلوم نہ ہو۔ اور وہ تحریر کا واقع کرنا ہے ایسے لفظ کے ساتھ جو افادۂ آزادی پر صریحاً دلالت کرتا ہو۔ اور اس سے کنایہ نہ ہو۔ یعنی کنایۃً آزادی پر دلالت نہ کرے۔ اور ایسا لفظ تحریر ہے۔ کہ صریحاً مقصود پر دلالت بھی کرتا ہے۔ اور کسی قسم کا اختلاف بھی اسکے بارے میں نہیں ہے۔ اور وہ عتق (آزادی) میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ اسکے سوا اور کوئی لفظ ایسا نہیں ہو اور لفظ عتق مقصود پر صریحاً دلالت نہیں کرتا۔ کیونکہ اس میں یہ احتمال ہے کہ آزادی کنایۃً ہوا اسلئے اس میں خلاف واقع ہو گیا چونکہ لفظ عتق کے اصطلاحی مفہوم میں کلام ہے نہ کہ اسکے لغوی مفہوم میں۔ اور اس قول کے قائلین یہ دعویٰ کرتے ہیں۔ کہ لفظ تحریر

آزادی میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ برخلاف لفظ عتق کے کہ جو تحریر کا مرادف نہیں ہے اس باب میں حقیقت شرعی نہیں ہوا۔ بلکہ اس سے کنایہ ہے۔ نجم وہاج شرح منہاج میں بھی جو فقہ شافعیہ کی ایک کتاب ہے۔ اس مضمون کی تصریح کی گئی ہے پس اس حکم کو بچوں کا مسخرا پن جاننا حقیقت میں اپنے آپکو درس گاہِ فضل وکمال کے منتہی طلبہ کا مسخرا بنانا ہے۔

قولِ مصنف تحفہ - نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ لفظ فکُّ رقبۃ سے بھی عتق واقع نہیں ہوتا۔ حالانکہ قرآن میں چند مقامات میں عتق کو لفظ فک رقبہ سے تعبیر کیا گیا ہے۔ اور وہ اس باب میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ فکُّ رقبۃ او اطعام فی یوم... الخ انتھیٰ۔

جواب باصواب - تحریر یعنی آزادی کو لفظ فک رقبہ سے جائز نہ جاننے کی وجہ یہ ہے کہ مالک کی ملکیت پر ملک کا باقی رہنا اور رق کی بقا اصل ہے۔ جبتک اس کا سبب ناقل معلوم نہ ہو اور وہ لفظ تحریر و عتق ہے۔ اور لفظ فکُّ رقبہ افادۂ آزادی پر صریحاً دلالت نہیں کرتا۔ بلکہ یہ اس سے کنایہ ہے۔ چنانچہ محاوراتِ عرب وعجم میں اس لفظ کے موارد ومقامات استعمال اس امر پر دلالت کرتے ہیں۔ جیسا کہ ناظرین کتب و ماہرین علم ادب پر ظاہر وواضح ہے۔ اور قرآن مجید میں لفظ فک رقبہ سے آزادی کو تعبیر کئے جانے سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ یہ لفظ آزادی میں حقیقت شرعی بن گیا ہے۔ بہت سے الفاظ ہیں۔ کہ کلام الٰہی میں انکے ساتھ ایک چیز سے تعبیر کی گئی ہے۔ اور وہ الفاظ اس چیز میں حقیقت شرعی نہیں ہیں منجملہ ان کے ایک لفظ صلوٰۃ ہے۔ جو نماز کی حقیقت بن گیا ہے۔ مگر کلام اللہ میں کہیں مقام پر اسکے ساتھ مسجد سے تعبیر واقع ہوئی ہے۔ اس سے یہ لازم نہیں آتا۔ کہ لفظ صلوٰۃ مسجد میں حقیقت شرعی ہے۔ قولہ تعالیٰ لا تقربوا الصّلوٰۃ وانتم سکاری (تم صلوٰۃ کے قریب نہ جاؤ۔ درآنحالیکہ تم نشہ میں ہو) اس آیت میں ابن عباس اور ابن مسعود کے اقوال کے موافق جو اعاظم صحابہ کرام سے ہیں۔ لفظ صلوٰۃ سے مسجد مراد ہے اور حسن بصری۔ امام شافعی نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں آیہ لا تقربوا الصّلوٰۃ کی تفسیر کے ضمن میں فرماتے ہیں۔ فی لفظ الصّلوٰۃ قولان احدھما المراد منہ المسجد وھو قول ابن عباس وابن مسعود والحسن والیہ ذھب الشافعی واعلم

فک رقبہ سے آزادی کو جائز نہ جاننے کی وجہ

لفظ صلوٰۃ کے مختلف استعمال

ان اطلاق الصلوٰۃ علی المسجد محتمل ویدل علیہ وجہان الاول ان یکون من باب حذف المضاف ای لاتقربوا مواضع الصلوٰۃ وحذف المضاف شائع والثانی قولہ لھدمت صوامع وبیع وصلوٰۃ ومساجد المراد بالصلوٰۃ مواضع الصلوٰۃ فثبت ان اطلاق لفظ الصلوٰۃ والمراد بہ المسجد جائز انتہی

(لفظ صلوٰۃ میں دو قول ہیں۔ اول یہ کہ اس سے مراد مسجد ہے اور یہ قول ابن عباس بن مسعود اور حسن کا ہے۔ اور شافعی نے بھی اسی کو اختیار کیا ہے۔ اور معلوم رہے کہ صلوٰۃ کا اطلاق مسجد پر محتمل ہے۔ اور دو وجہیں اس پر دلالت کرتی ہیں۔ **اول** یہ کہ یہ حذف مضاف کی قسم سے ہے یعنی یہاں مضاف محذوف ہے یعنی لاتقربوا مواضع الصلوٰۃ (مقامات صلوٰۃ کے قریب نہ جاؤ) **دویم** آیہ لھدمت صوامع وبیع وصلوٰۃ و مساجد میں لفظ صلوات سے مواضع صلوات مراد ہے۔ پس ثابت ہوا کہ لفظ صلوٰۃ کو مقام صلوٰۃ پر اطلاق کرنا اور اس سے مسجد مراد لینا جائز ہے) اور اس کی نظیریں بکثرت ہیں۔ سب کا ذکر باعث تطویل ہے اسلئے اسی پر اکتفا کی جاتی ہے۔ پس ایسے مقامات میں تشنیع کرنے کی وجہ یہ ہے۔ کہ کلام الٰہی میں جو الفاظ واقع ہوئے ہیں۔ ان کے اطلاقات میں عدم تفطن اور قلت غور وتامل سے کام لیا گیا ہے۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر غلام یا کنیز اثنا عشریہ کے مخالف مذہب میں ہو۔ اس کا آزاد کرنا صحیح نہیں ہوتا۔ تعصب بیجا کے سوا کتاب و سنت میں کہیں اس حکم کا ماخذ موجود نہیں ہے۔ بلکہ ائمہ کی روایات صحیحہ کے بموجب جو پہلے مذکور ہوئیں۔ ایمان اہلسنت صحیح ہے اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ انتہی

جواب باصواب مصنف نے اس مسئلے کے بیان کرنے میں یا تو خیانت سے کام لیا ہے۔ اور تحریف کی ہے یا اس مسئلہ مذہب امامیہ کی عدم واقفیت کی وجہ سے خبط کیا ہے کیونکہ مطلق عتق کے بارے میں کسی امامیہ عالم نے بھی معتق (غلام و کنیز آزاد شدہ) کے ایمان کو شرط نہیں کیا۔ بلکہ اثنا عشریہ کے مخالف مذہب کے عتق کو بھی بلاکراہت جائز جانتے ہیں بشرطیکہ وہ اہل بیت علیہم السلام کا معاند نہ ہو۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ ولاباس بعتق المستضعف (ضعیف الایمان غلام یا کنیز کے آزاد کرنے میں کچھ ڈر نہیں) اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ لایکرہ عتق المستضعف الذی لایعرف الحق ولایعاند فیہ ولایوالی

مصنف کی خیانت۔ جواب اعتراض

مخالف مذہب کا آزاد کرنا جائز ہے صفحہ ۲۹۴ کفاروں کی آزادی میں کچھ اختلاف ہو ایمان سے یہاں مطلق اسلام مراد ہے

احدٌ (ایسے ضعیف الایمان کا آزاد کرنا کروہ نہیں ہے سکہ جو حق کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ اور نہ حق کے باب میں معاندت اور عناد رکھتا ہو۔ اور نہ کسی کو دوست رکھتا ہو) ہاں اگر اہلبیت علیہم السّلام کا مخالف اور معاند ہے۔ اسکے عتق کو کراہیت کے ساتھ جائز جانتے ہیں۔ اور مخالف مذہب کے آزاد کرنے کے جواز میں علمائے امامیہ میں سے کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے مخالف مذہب کا عتق مطلقاً جائز جانتے ہیں۔ بلکہ بعض تو کافر کے عتق کو بھی جائز جانتے ہیں۔ علمائے اسلام کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ عتق کفارہ کے باب میں ہے عطا نخعی۔ ثوری۔ ابوحنیفہ اور اسکے اصحاب۔ اور امامیہ میں سے ابن جنید تمام کفارات میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا جائز جانتے ہیں۔ اور باقی علمائے امامیہ۔ شافعی۔ مالک احمد اوزاعی اور اسحاق علمائے اہلسنت سے کافر کے عتق کو جائز نہیں جانتے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ قال الشافعی الرقبۃ المجزیۃ فی الکفارۃ کل رقبۃ سلیمۃ من عیب یمنع من العمل صغیرۃ کانت اوکبیرۃ ذکرا او انثی بعد ان یکون مومنۃ ولا یجوز اعتاق الکافر فی شیٔ من الکفارۃ (شافعی کا قول ہے کہ رقبہ یعنی گردن جو کفارہ میں مجزی ہے۔ وہ ہر ایک گردن ہے جو ان عیبوں سے سلامت ہو جو عمل کے مانع ہوں صغیرہ ہو۔ یا کبیرہ۔ مذکر ہو یا مونث ہو۔ بعد اسکے کہ وہ مومن ہو اور کافر کا آزاد کرنا کسی کفارے میں جائز نہیں ہے) بلکہ شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ ایمان کی شرط قتل خطا کے کفارے سے مخصوص ہے۔

غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال شیخنا ابوجعفر الطوسی لا یعتبر الایمان فی العتق فی جمیع انواع الکفارۃ الا فی کفارۃ قتل الخطاء وجوباً وما عداہ یجوز ان یعتق من لیس بمومن وان کان المومن افضل (ہمارے شیخ ابوجعفر طوسیؒ نے فرمایا ہے۔ کہ کفارہ کی سب اقسام میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا عتق میں ایمان وجوباً معتبر نہیں ہے۔ اور اسکے سوا سب میں جو مومن نہو۔ اس کا آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اگر مومن ہو۔ تو افضل ہے) اس مقام میں امامیہ کے قول میں ایمان سے صرف اسلام مراد ہے۔ نہ کہ ایمان خاص اور اثنا عشریہ ہونا۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ المراد بالایمان ھہنا الاسلام او حکمہ (یہاں ایمان سے اسلام یا حکم اسلام مراد ہے) شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ویشترط فیہا الاسلام وھو الاقرار بالشہادتین مطلقاً علی الاقوی وھو المراد من الایمان المطلوب

فی الآیۃ ولا یشترط الایمان الخاص (اور اس (کفارہ) میں اسلام کی شرط ہے۔ اور وہ بنا بر قول اقویٰ مطلقاً شہادتین کے اقرار کو کہتے ہیں۔ اور اس آیت میں جو ایمان مطلوب ہے اس سے بھی اسلام مراد ہے۔ اور ایمان خاص کی شرط نہیں ہے) ان اقوال مذکورہ بالا کی تقریر سے معلوم ہوا۔ کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک خبط ہے جو اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کی ناواقفیت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ بالفرض والتسلیم ان تمام امور سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں۔ کہ چونکہ ایمان میں جمیع ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ کی تصدیق معتبر ہے یہی وجہ ہے۔ جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے مانعین زکوٰۃ کی تکفیر فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ولایت حضرت امیر المومنین علیہ السلام بھی ماجاء بہ النبی میں سے ہے پس اس جناب کی ولایت کی تصدیق و اذعان بھی ارکان ایمان سے ہوگی۔ اس لحاظ اور اس اعتبار سے اگر کوئی اس جناب علیہ السلام کی ولایت کے منکر پر مومن کا اطلاق نہ کرے تو کچھ مستبعد اور بعید نہ ہوگا۔ اور اہلسنت بھی خلافت خلفائے راشدین کی تصدیق کو جزو ایمان جانتے ہیں۔ اور اسکے منکر کو کافر سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اس باب کی ابتدا میں خزانۃ المفتیین سے بطور نقل مذکور ہوا۔ فلیتذکر۔ حالانکہ ان روایات صحیحہ کے بموجب جو احادیث اہلسنت کی کتب معتبرہ اور ان کی صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ شیعہ اثنا عشریہ کا ایمان صحیح ہے۔ اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ سب سے عجیب ترہات یہ ہے۔ کہ اہلسنت کے بعض فقہا مسلم مومن خواجہ سرائے کے عتق کو جائز نہیں جانتے چنانچہ شیخ عبد الحق دہلوی نے ترجمہ مشکوٰۃ کے باب عتق میں۔ حدیث من اعتق رقبۃ مسلمۃ اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا من النار حتی فرجہ بفرجہ (جو کوئی ایک مسلمان گردن کو آزاد کرے اللہ تعالیٰ اسکے ہر ایک عضو کے عوض ایک عضو کو نار جہنم سے آزاد کریگا۔ یہاں تک کہ اس کی فرج کو اسکی فرج کی عوض) کو ترجمہ کرتے ہوئے فرمایا ہے "بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ یہاں سے مفہوم ہوتا ہے۔ کہ عبد معتق (بندہ آزاد شدہ) کے لئے ضروری ہے۔ کہ وہ خصی اور مجبوب نہ ہو۔ انتہیٰ" حالانکہ خواجہ سراؤں کے ایمان اور صحت اسلام پر سب اہل اسلام کا اتفاق ہے اور یہ بھی دوسرے مسلمانوں کی طرح صحیح الایمان اور مبشر بہ نجات ہیں۔ اس حکم کا بے موقع اور بیجا عداوت اور رقت کے سوا کتاب وسنت میں کوئی ماخذ نہیں ہے۔ نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ۔ نیز حسن۔ شعبی اور نخعی جو علمائے اہلسنت سے ہیں۔ قائل ہیں۔ کہ کفارہ

ارکان ایمان اور کفر کے منکر کا اطلاق کفار ... پر

عبد ... صفحہ ۱۲۳

احدآ (ایسے ضعیف الایمان کا آزاد کرنا مکروہ نہیں ہے کہ جو حق کی معرفت نہ رکھتا ہو۔ اور نہ حق کے باب میں معاندت اور عناد رکھتا ہو۔ اور نہ کسی کو دوست رکھتا ہو) ہاں اگر اہلبیت علیہم السلام کا مخالف اور معاند ہے۔ اسکے عتق کو کراہیت کے ساتھ جائز جانتے ہیں۔ اور مخالف مذہب کے آزاد کرنے کے جواز میں علمائے امامیہ میں سے کسی عالم کو بھی اختلاف نہیں ہے مخالف مذہب کا عتق مطلقاً جائز جانتے ہیں۔ بلکہ بعض تو کافر کے عتق کو بھی جائز جانتے ہیں۔ علمائے اسلام کے درمیان جو اختلاف ہے۔ وہ عتق کفارہ کے باب میں ہے عطا نخعی۔ ثوری۔ ابوحنیفہ اور اسکے اصحاب۔ اور امامیہ میں سے ابن جنید تمام کفارات میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا جائز جانتے ہیں۔ اور باقی علمائے امامیہ۔ شافعی۔ مالک۔ احمد اوزاعی اور اسحاق علمائے اہلسنت سے کافر کے عتق کو جائز نہیں جانتے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ قال الشافعی الرقبۃ المجزیۃ فی الکفارۃ کل رقبۃ سلیمۃ من عیب یمنع من العمل صغیرۃ کانت اوکبیرۃ ذکرا او انثی بعد ان یکون مومنۃ ولا یجوز اعتاق الکافر فی شیٔ من الکفارۃ (شافعی کا قول ہے کہ رقبہ یعنی گردن جو کفارہ میں مجزی ہے۔ وہ ہر ایک گردن ہے جو ان عیبوں سے سلامت ہو جو عمل کے مانع ہوں صغیرہ ہو۔ یا کبیرہ۔ مذکر ہو یا مونث ہو۔ بعد اسکے کہ وہ مومن ہو اور کافر کا آزاد کرنا کسی کفارے میں جائز نہیں ہے) بلکہ شیخ ابوجعفر طوسی علیہ الرحمہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ ایمان کی شرط قتل خطا کے کفارے سے مخصوص ہے۔

غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال شیخنا ابوجعفر الطوسی لایعتبر الایمان فی العتق فی جمیع انواع الکفارۃ الافی کفارۃ قتل الخطاء وجوباً وما عداہ یجوزان یعتق من لیس بمومن وان کان المومن افضل (ہمارے شیخ ابوجعفر طوسیؒ نے فرمایا ہے۔ کہ کفارہ کی سب اقسام میں قتل خطا کے کفارہ کے سوا عتق میں ایمان وجوباً معتبر نہیں ہے۔ اور اسکے سوا سب میں جو مومن نہو۔ اس کا آزاد کرنا جائز ہے۔ اور اگر مومن ہو۔ تو افضل ہے) اس مقام میں امامیہ کے قول میں ایمان سے صرف اسلام مراد ہے۔ نہ کہ ایمان خاص اور اثنا عشریہ ہونا۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ المراد بالایمان ھٰہنا الاسلام اوحکمہ (یہاں ایمان سے اسلام یا حکم اسلام مراد ہے) شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ وشرط فیہا الاسلام وھو الاقرار بالشہادتین مطلقاً علی الاقوی وھو المراد من الایمان المطلوب

مخالف مذہب کا آزاد کرنا جائز ہے صفحہ ۴۹۹
کفاروں کی آزادی میں بھی اختلاف ہے
ایمان سے یہاں مطلق اسلام مراد ہے

فی الآیۃ ولا یشترط الایمان الخاص (اور اس (کفارہ) میں اسلام کی شرط ہے۔ اور وہ بنا بر قول اقوی مطلقاً شہادتین کے اقرار کو کہتے ہیں اور اس آیت میں جو ایمان مطلوب ہے اس سے یہی اسلام مراد ہے۔ اور ایمان خاص کی شرط نہیں ہے) ان اقوال مذکورہ بالا کی تقریر سے معلوم ہوا۔ کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک خبط ہے جو اس مسئلہ میں مذہب امامیہ کی ناواقفیت کی وجہ سے پیدا ہوا ہے۔ بالفرض والتسلیم ان تمام امور سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے کہہ سکتے ہیں۔ کہ چونکہ ایمان میں جمیع ماجاء بہ النبی صلی اللہ علیہ وآلہ کی تصدیق معتبر ہے یہی وجہ ہے۔ جو صحابہ رضوان اللہ علیہم نے مانعین زکوۃ کی تکفیر فرمائی ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ولایت حضرت امیر المومنین علیہ السلام بھی ماجاء بہ النبی میں سے ہے پس اس جناب کی ولایت کی تصدیق و اذعان بھی ارکان ایمان سے ہوگی۔ اس لحاظ اور اس اعتبار سے اگر کوئی اس جناب علیہ السلام کی ولایت کے منکر پر مومن کا اطلاق نکرے تو کچھ مستبعد اور بعید نہ ہوگا۔ اور اہلسنت بھی خلافت خلفائے راشدین کی تصدیق کو جزو ایمان جانتے ہیں۔ اور اسکے منکر کو کافر سمجھتے ہیں۔ جیسا کہ اس باب کی ابتدا میں خزانۃ المفتیین سے بطور نقل مذکور ہوا۔ فلیتذکر۔ حالانکہ ان روایات صحیحہ کے بموجب جو احادیث اہلسنت کی کتب معتبرہ اور ان کی صحاح ستہ میں موجود ہیں۔ شیعہ اثنا عشریہ کا ایمان صحیح ہے۔ اور ان کو نجات کی بشارت دی گئی ہے۔ سب سے عجیب تربات یہ ہے۔ کہ اہلسنت کے بعض فقہا مسلم مومن خواجہ سرائے کے عتق کو جائز نہیں جانتے چنانچہ شیخ عبد الحق دہلوی نے ترجمہ مشکوۃ کے باب عتق میں۔ حدیث من اعتق رقبۃ مسلمۃ اعتق اللہ بکل عضو منہ عضوا من النار حتی فرجہ بفرجہ (جو کوئی ایک مسلمان گردن کو آزاد کرے اللہ تعالیٰ اسکے ہر ایک عضو کے عوض ایک عضو کو نار جہنم سے آزاد کریگا۔ یہاں تک کہ اس کی فرج کو اسکی فرج کی عوض) کو ترجمہ کرتے ہوئے فرمایا ہے۔ "بعض علماء نے کہا ہے۔ کہ یہاں سے مفہوم ہوتا ہے۔ کہ عبد معتق (بندہ آزاد شدہ) کے لئے ضروری ہے۔ کہ وہ خصی اور مجبوب نہ ہو۔ انتہی۔" حالانکہ خواجہ سراؤں کے ایمان اور صحت اسلام پر سب اہل اسلام کا اتفاق ہے اور یہ بھی دوسرے مسلمانوں کی طرح صحیح الایمان اور مبشر بہ نجات ہیں۔ اس حکم کا بے موقع اور بیجا عداوت اور وقت کے سوا کتاب و سنت میں کوئی ماخذ نہیں ہے۔ نیز ابن عباس رضی اللہ عنہ نیز حسن شعبی اور نخعی جو علمائے اہلسنت سے ہیں۔ قائل ہیں۔ کہ کفارہ

ایمان اور کفر کے خاص احکام اور اطلاقات

مفتاح الجنۃ، ذکر ... صفحہ ...

بعض علماء نے ... صفحہ ۳۰۳

بعض علماء کے مذہب کے نزدیک بچہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے۔

میں بچہ کا آزاد کرنا جائز نہیں ہے امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے ۔ قال ابن عباس والحسن و الشعبی والنخعی لا تجزی الرقبة الا اذا صام وصلی وقال الشافعی ومالکؒ والاوزاعی وابو حنیفة یجزی الصبی اذا کان احد ابویه مسلما حجة ابن عباس هذه الاٰیة فانه تعالیٰ اوجب تحریر الرقبة المومنة والمومن من یکون موصوفا بالایمان والایمان اما التصدیق واما العمل واما المجموع وعلی التقدیرات فالکل فائت عن الصبی فلم یکن مومنا فوجب ان لا یجزی حجة الفقهاء ان قوله تعالیٰ من قتل مومنا خطأ یدخل فیه الصغیر والکبیر وکذا قوله فتحریر رقبة وجب ان یدخل فیه الصغیر (ابن عباس ۔ حسن بصری ۔ شعبی اور نخعی کا قول ہے ۔ کہ بندہ جب تک نماز روزہ نہ کرے ۔ آزادی کے قابل نہیں ۔ اور شافعی ۔ مالک ۔ اوزاعی اور ابو حنیفہ کا یہ قول ہے ۔ کہ بچہ کا آزاد کرنا کافی ہے جبکہ اسکے والدین میں سے کوئی ایک مسلمان ہو ۔ ابن عباس کی حجت یہی آیت ہے ۔ کیونکہ اللہ تعالیٰ نے رقبہ مومنہ کو آزاد کرنا واجب کیا ہے ۔ اور مومن وہ شخص ہے ۔ جو موضوع بالایمان ہو ۔ یعنی ایمان رکھتا ہو ۔ اور ایمان یا تو تصدیق ہے یا عمل ۔ یا ان دونو کا مجموعہ ۔ اور یہ تینوں صورتیں بچہ سے فوت ہیں ۔ یعنی اس میں کوئی صورت بھی نہیں پائی جاتی ۔ پس وہ مومن نہ ہوا ۔ (اسلئے آزادی کے لئے کافی اور مجزی نہیں ہے) پس اس کا مجزی نہ ہونا ۔ واجب ہے ۔ اور فقہا کی حجت یہ آیت ہے ۔ من قتل مومنا خطأ جو کوئی کسی مومن کو غلطی سے قتل کرے ۔ یہاں لفظ مومن میں صغیر ہو یا کبیر دونو داخل ہیں اسی طرح آیت فتحریر رقبه مومنة (ایک مومن غلام کو آزاد کرنا چاہیئے) میں صغیر یعنی بچے کا داخل ہونا واجب ہے)

معذور غلام کے عتق کے متعلق اعتراض

قول مصنف تحفہ ۔ نیز کہتے ہیں کہ اگر غلام جذامی ہو جائے یا اندھا ہو جائے یا مقعد یعنی زمیں گیر ہو جائے ۔ خود بخود آزاد ہو جاتا ہے ۔ بغیر اسکے کہ مالک اسکو آزاد کرے ۔ حالانکہ قاعدہ شرع کے خلاف ہے ۔ کہ کسی شخص کی ملک عیب دار ہو جانے کے سبب اسکی ملکیت سے نکل جائے ۔ شریعت میں مالک کے ارادہ کے بغیر مال ملک مالک سے نہیں نکلتا نیز مقاصد شرع کے بھی مخالف اور مناقض ہے اسلئے کہ اعتاق یعنی آزاد کرنا غلام کے فائدے کے لئے ہے ۔ اور اس صورت میں محض غلام کی ہلاکت ہے ۔ کیونکہ ان عوارض کی وجہ سے کسب و تلاش معاش سے جاتا رہا ۔ اور اس کا نفقہ اور لباس جو مالک کے ذمہ تھا ۔ وہ بھی اسکی

ذمے سے ہٹ گیا۔ اب وہ بیچارہ کیا کریگا۔ اگر کہیں۔ کہ اس میں غلام کا یہ نفع ہے کہ وہ خدمت سے بچ گیا۔ ہم کہتے ہیں۔ مالک اسکو خدمت کی تکلیف دینے کا حق رکھتا ہے۔ اور نفقہ اور لباس ملکیت کے مقابلہ میں ہے۔ نہ کہ خدمت کے مقابلے میں۔ بہت سے غلام اور کنیزیں ہمیشہ کی بیماری اور دیگر عوارض کی وجہ سے خدمت نہیں کرتیں۔ ہاں بیشک یہ اجیر یعنی نوکر کا حکم ہے کہ جبتک وہ خدمت کرے۔ اسکو اجورہ یا دیت (معاوضہ) دیں۔ جب وہ خدمت سے ہٹ جائے۔ تو موقوف کریں۔ نہ کہ ممالیک یعنی غلام و کنیز کا یہ حکم ہے۔ انتہی کلامہٗ

جوابِ باصواب - اس قول میں امامیہ کا مستند (حجت) وہ حدیث ہے جو سکونی نے جناب جعفر صادق علیہ السّلام سے روایت کی ہے۔ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ اذا عمی المملوک فلا رق علیہ والعبد اذا جذم فلا رق علیہ (کہ جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وآلہ نے فرمایا ہے۔ کہ جب مملوک (غلام وکنیز) اندھا ہو جائے۔ تو اس پر رق یعنی حق غلامی باقی نہیں رہتا۔ اور غلام جب جذامی ہو جائے۔ تو غلامی اس پر نہیں رہتی) مصنف نے جو اعتراض اس مقام میں فرمایا ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ آنجناب نے اس مسئلہ کے بارے میں امامیہ کی مراد و مقصود کو حاصل نہیں کیا۔ اور اس میں خوب غور و خوض نہیں فرمائی۔ ورنہ یہ اعتراض نہ کرتے۔ اسلئے کہ امامیہ کی مراد یہ ہے۔ کہ بعض عوارض مثلاً اندھا پن اور جذام غلام کو عارض ہو جانے کی وجہ سے بحکم شریعت رقیت اور مملوکیت غلام کے ذمے سے ساقط ہو جاتی ہے۔ اور مالک کو اس سے خدمت لینے کا حق باقی نہیں رہتا۔ اور اعتاق یعنی آزاد کرنے کا فائدہ یہ ہے۔ کہ غلام اپنے آقا کی خدمت کی فکر سے مطمئن ہو کر بے کھٹکے آرام و چین سے اپنے گھر میں رہے۔ اور اس صورت میں غلام کی ہلاکت اس وقت متصور ہو سکتی تھی۔ کہ اس حالت میں غلام کا نفقہ آقا کے ذمے سے ساقط ہو جاتا۔ اور وہ ممنوع و باطل ہے۔ کیونکہ امامیہ کے نزدیک غلام آزاد کردہ کا نفقہ جبکہ وہ کسب پر قادر نہ ہو مالک پر واجب ہے۔ عقائد جعفریہ میں فرمایا ہے۔ یجب نفقۃ المملوک وان اعتقہ اذا لم یکن لہ کسب یعنی مالک پر مملوک کا نفقہ واجب ہے۔ اگرچہ اسکو آزاد کر دیا ہو جب کہ وہ کوئی کسب اور پیشہ نہ رکھتا ہو۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ویکرہ عتق العاجز عن الاکتساب الا ان یعینہ بالانفاق قال الرضا علیہ السّلام من اعتق مملوکا لا حیلۃ لہ فان علیہ ان یعولہ حتی یستغنی عنہ وکذلک کان علیؑ یفعل اذا اعتق الصغار

ومن لاحیلة له (جو بندہ اکتساب یعنی کمانے سے عاجز ہو۔ اس کا آزاد کرنا مکروہ ہے مگر یہ کہ نان ونفقہ سے اس کی اعانت کرے۔ امام رضا علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ جو کوئی ایسے مملوک کو آزاد کرے۔ جس کا کوئی حیلہ معاش نہ ہو۔ اس پر لازم ہے۔ کہ اس کا بار اٹھائے یہاں تک کہ وہ اس سے مستغنی ہو جائے۔ اور حضرت علی علیہ السلام ایسا ہی عمل فرمایا کرتے تھے۔ کہ جب صغیروں اور بے حیلہ غلاموں کو آزاد فرماتے تھے)

نوکر اور غلام کا فرق

اور مصنف نے جو یہ اعتراض کیا ہے۔ کہ اس صورت میں مملوک اور اجیر (نوکر) میں کچھ فرق نہ ہوا۔ وہ مضمحل اور باطل ہو گیا۔ کیونکہ اس صورت میں غلام کا نفقہ اور لباس آقا کے ذمہ واجب ہے۔ اور اجیر کی اُجرت اجارہ کے فسخ ہو جانے کے بعد واجب نہیں ہے۔

ایسی صورتیں جن میں ملک بلا ارادہ مالک شرعاً اس کی ملکیت سے نکل جاتی ہے۔

اور مصنف نے جو یہ فرمایا ہے کہ "کسی شخص کی ملکیت عیب دار ہو جانے کی وجہ سے ملکیت سے نہیں نکلتی" یہ دعویٰ بے دلیل ہے۔ جبتک کوئی عقلی اور نقلی دلیل قائم نہ کی جائے جو اطمینان خاطر کا موجب ہو سکے۔ ہرگز قبول نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ اس مقدمہ کے کلیہ ہونے میں بھی تامل ہے۔ اور مصنف کا یہ قول کہ "مالک کے ارادے کے بغیر شریعت میں ہرگز مال ملکیت سے نہیں نکلتا" بھی ممنوع ونادرست ہے۔ کیونکہ اکثر موقعوں پر مال مالک کے ارادے بغیر حکم شرع کے موافق مالک کی ملکیت سے نکل جاتا ہے۔ منجملہ ان کے ایک صورت یہ ہے کہ جب ایک شخص اپنے نصف مملوک جس میں دوسرا شخص نصف کا شریک ہے۔ آزاد کر دے تو وہ سارے کا سارا دوسرے شریک کے ارادے کے بغیر ہی آزاد ہو جاتا ہے۔ فتاوائے حمادیہ میں فرمایا ہے۔ منہا اذا اعتق نصف عبدہ عتق کله عندھما وعندہ لا ومنھا اذا اعتق نصف عبد مشترك بینه وبین غیرہ یعتق کله عندھما والولاء له (اگر کوئی شخص اپنے غلام کا نصف حصہ آزاد کر دے۔ تو ابو یوسف اور محمد کے نزدیک وہ سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اور ابو حنیفہ کے نزدیک کل آزاد نہیں ہوتا۔ اور اگر کوئی شخص اپنے غلام کے نصف حصہ کو جس میں دوسرا شخص نصف کا اس میں شریک ہے آزاد کر دے۔ تو دونو کے نزدیک سارا غلام آزاد ہو جاتا ہے۔ اور ولاء اسکے لئے ہے۔) اور فقہ حنفیہ کی اور کتابوں میں بھی یہی مضمون وارد ہے۔ اور اسی طرح اگر کوئی شخص عمودین یعنی والدین میں سے ایک کو اگرچہ کتنا ہی اوپر کو جائیں۔ یا اولاد میں سے ایک کو ہر چند نیچے کو آئیں۔ خواہ مرد ہو یا عورت یا ان لوگوں میں سے جو حسب ونسب میں اس پر حرام ہیں۔ ایک کو خرید کرے۔ تو وہ خریدتے

ہی بلا ارادہ مشتری آزاد ہو جاتا ہے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے۔ ومن ملک ذا رحم محرم منہ عتق علیہ وھذا اللفظ مروی عن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم وقال علیہ السلام من ملک ذا رحم محرم منہ فھو حر واللفظ العمومہ مطم کل قرابۃ مویدۃ بالمحرمیۃ ولاولاد غیرہ (جو شخص کسی ذی رحم کا جو اس شخص پر حرام ہو مالک ہو جائے۔ وہ اس پر آزاد ہو جاتا ہے۔ اور یہ لفظ رسولخدا صلعم سے مروی ہے۔ اور آنحضرت علیہ السلام نے فرمایا جو شخص ذی رحم کا جو اس پر حرام ہے مالک ہو جائے پس وہ آزاد ہے۔ اور لفظ اپنی عمومیت کی وجہ سے تمام قرابت کو شامل ہے۔ جو محرمیت سے موید ہو۔ اور اسکے غیر کی اولاد کو شامل ہے۔ جو اس پر حرام ہو۔

قول مصنف تحفہ - نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر آقا کا نطفہ کنیز کے شکم سے باہر گر پڑے۔ تو وہ کنیز اُم الولد ہو جاتی ہے۔ یہ عجیب مسئلہ ہے۔ کیونکہ اس صورت میں ہر ایک کنیز موطوءہ یعنی جس سے وطی کی گئی ہو۔ اُم ولد ہو گی۔ اسلئے کہ عورتوں کی عادت یہی ہے۔ کہ جماع کے بعد نطفہ کو گرا دیتی ہیں سوا اس وقت کے کہ حاملہ نہ ہوں۔ اور نطفہ قرار پا جائے۔ پھر بھی یہ بات تجربہ میں آ چکی ہے۔ کہ نطفہ انعلاق یعنی بستہ ہونے کی مقدار میں رہ جاتا ہے۔ باقی نکل جاتا ہے۔ اور نہیں سمجھتے کہ نطفہ کا خارج ہونا اگر دلیل ہو۔ تو عدم انعلاق کی دلیل ہو گا۔ اور عدم انعلاق کے سبب کنیز کیونکر اُم ولد ہو سکتی ہے۔ کیونکہ اس کا ام ولد ہونا بچہ کے انعلاق سے تعلق ہے جو اس کی پوری خلقت ہے۔ اور یہ امر بدیہی ہے۔ کہ اگر کسی چیز کے اجزاء مادیہ میں سے ایک جز کسی کو مل جائے تو یہ نہیں کہہ سکتے۔ کہ وہ پوری چیز اس کے پاس ہے۔ مثلاً کپڑے کا ایک دھاگا۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب - استیلاد کے معنی طلب ولد ہیں۔ جیسے استعطا کے معنی طلب عطا ہیں اور یہاں اس مسئلہ میں مملوک سے وطی کرنے کے ذریعہ طلب ولد مراد ہے۔ اور جنین کے تولد ہونے سے استیلاد کے متحقق ہونے میں کوئی اختلاف نہیں۔ اور اسقاط حمل کے ساتھ اسکے فی الجملہ متحقق ہونے میں بھی اختلاف نہیں۔ اختلاف صرف اسی بات میں ہے۔ کہ اسقاط سے استیلاد کے متحقق ہونے میں جنین کی پوری خلقت کا یا اسکے بعض حصوں کا ظاہر ہونا معتبر ہے۔ یا نہیں۔ اور دوسری صورت میں استیلاد کے متحقق ہونے میں آیا علقہ اور مضغہ کا اسقاط معتبر ہے۔ یا انعلاق اور رحم میں اس کے قرار پانے کے بعد نطفہ کا ساقط ہونا

صفحہ ۳۰۲

مسئلہ ام الولد کے متعلق اعتراض

استیلاد کے معنی

اس کنیز پر اُم ولد کے اطلاق کئے جانے کے لئے کافی ہے۔ پہلا قول حنفیہ کا مختار ہے ہدایہ میں مذکور ہے السقط الذی استبان بعض خلقۃ ولد حتی یصیر بہ نفساء ویصیر الامۃ ام ولد بہ وکذا ینقضی العدۃ بہ (وہ سقط جس میں بچے کی کچھ خلقت ظاہر ہو جائے۔ اسکے سبب وہ نفساء یعنی نفاس والی (زچہ) ہو جاتی ہے۔ اور کنیز اس سے اُم ولد بن جاتی ہے۔ اور ایسا ہی اسکے سبب عدہ بھی پورا ہو جاتا ہے۔) اور جمہور امامیہ۔ مالک۔ اور شافعی اس کے ایک قول کی بنا پر۔ نیز احمد ایک روایت کی بنا پر علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے استیلاد ثابت ہو جاتا ہے۔ اور کتاب متفق و مفترق میں فرمایا ہے۔ واختلفوا فی المعتدۃ اذا وضعت علقۃ او مضغۃ فقال ابو حنیفہ واحمد فی اظہر الروایتین عنہ لا ینقضی عدتہا بذلک ولا یصیر ام ولد وقال مالک والشافعی فی احد قولیہ ینقضی عدتہا بذلک ویصیر ام ولد بہ وعن احمد نحوہ۔ (اور عدت والی عورت جبکہ علقہ یا مضغہ گرائے۔ اسکے عدت کے بارے میں اختلاف ہے۔ ابو حنیفہ اور احمد (اظہر روایت کے بموجب) کا یہ قول ہے۔ کہ اس اسقاط سے اس کا عدہ پورا نہیں ہوتا۔ اور وہ ام الولد نہیں ہوتی۔ اور مالک اور شافعی (ایک قول کے موافق) قائل ہیں۔ کہ اس سے اس کا عدت پورا ہو جاتا ہے۔ اور اس سے وہ ام الولد بن جاتی ہے۔ اور احمد سے بھی ایسا ہی منقول ہے) اور شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ فی الاستیلاد وھو تحصیل الولد بعلوق امتہ منہ فی ملکہ بما یکون مبداء نشو آدمی ولو مضغۃ انتہی (استیلاد کے بیان میں۔ اور وہ اپنی کنیز مملوکہ کے علوق سے جس سے آدمی کے نشو و نما کی ابتدا ہوتی ہے۔ بچہ کا حاصل کرنا ہے۔ اگرچہ وہ مضغہ (پارہ گوشت ہو) شیخ طوسیؒ نے تیسرا قول اختیار کیا ہے۔ فرماتے ہیں۔ استیلاد سے مراد۔ جاریہ (کنیز) کا حاملہ ہونا ہے۔ اور حاملہ ہونے سے مراد علوق اور رحم میں منی کا قرار پانا ہے۔ خواہ بچہ پیدا ہو۔ یا حمل ساقط ہو جائے خواہ اوائل حمل میں ساقط ہو جائے۔ یا وسط میں۔ یا اسکے اخیر میں۔ اور اس بزرگوار کے نزدیک اوائل حمل میں ان تمام حالات سے اعم ہے۔ جو ابتدائے تکوین میں عارض ہوتے ہیں۔ اگر ان تمام حالات میں اسقاط ہو جائے۔ شیخ کے نزدیک جاریہ ام ولد ہو جاتی ہے۔ علامہؒ ارشاد میں فرماتے ہیں قال الشیخ وکذا النطفہ شیخ کا قول ہے اور اسی طرح نطفہ۔۔) اس مسئلہ میں اقوال علماء کی تفصیل یہ ہے۔ جو مذکور ہوئی۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہو چکا۔ تو اب جاننا چاہیئے کہ فاضل مصنف نے جو کچھ یہاں تحریر فرمایا ہے وہ چند وجوہ

اختلاف اہل سنت در اسقاط علقہ و مضغہ صفحہ ۱۳۲ اقوال علمائے امامیہ

سے مردود و باطل ہے۔

وجہ اول - یہ کہ مصنف کے سیاق کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ خلاف واقع ہے۔ کیونکہ تم کو معلوم ہو چکا ہے۔ کہ یہ قول شاذ ہے۔ اور شیخ طوسی رح کے سوا اور کوئی عالم اس کا قائل نہیں۔

وجہ دوم - بالفرض اگر ہم قول مصنف کو مان لیں۔ اور اس تمام مناقشہ کو فروگذاشت کر دیں تو ہم جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ قول نہایت متین اور مضبوط ہے۔ اسلئے کہ با اتفاق امت استیلاد میں بچہ کی پیدائش معتبر نہیں ہے۔ پس اس صورت میں ضروری ہے کہ کنیز کا اپنے مالک سے حاملہ ہونا اس میں معتبر ہو۔ خواہ بچہ پیدا ہو یا حمل ساقط ہو جائے۔ اور سقوط خواہ اول وقت میں ہو اور جو حالتیں کہ اول حمل میں طاری ہوتی ہیں۔ ان میں سے کسی ایک حالت میں سقوط واقع ہو جائے۔ یا وسط حمل میں۔ یا آخر حمل میں۔ اور جیسا کہ مالکیہ۔ شافعیہ اور حنابلہ نے ایک قول کے موافق جو اول زمانہ حمل کے ماسوا کی تخصیص کی ہے۔ وہ تخصیص بلا مخصص ہے۔ باوجودیکہ اس قول کے بعض جزئیات مذہب حنفیہ کے بہت ہی قریب بلکہ واقع اور نفس الامر میں گویا بعینہ وہی ہے اسلئے کہ اس چیز پر جو حالت حمل میں رحم کے اندر قرار پایا ہے فقہاء و محدثین کے نزدیک چالیس ۴۰ روز تک اس پر نطفہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اور وہ حدیث جس کو بخاری۔ مسلم۔ ابو داؤد۔ ترمذی۔ نسائی اور ابن ماجہ نے ابن مسعود سے روایت کیا ہے۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے بھی جامع صغیر میں اس کی روایت کی ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ ان احدکم یجمع خلقہ فی بطن امہ اربعین یوما ثم یکون علقۃ مثل ذلک ثم یکون مضغۃ مثل ذلک ثم یبعث اللہ ملکا و یومر باربع کلمات و یقال لہ اکتب عملہ و رزقہ و اجلہ و شقی و سعید ثم ینفخ فیہ الروح الحدیث۔ (تم میں سے ہر ایک شخص کی پیدائش اپنی ماں کے پیٹ میں چالیس روز جمع رہتی ہے۔ پھر چالیس ۴۰ روز تک علقہ رہتا ہے پھر مضغہ اتنے ہی دنوں تک رہتا ہے۔ بعد ازاں اللہ تعالیٰ ایک فرشتہ کو بھیجتا ہے اور اسکو چار کلموں کا حکم دیا جاتا ہے۔ اور اس سے کہا جاتا ہے۔ اس کا عمل۔ رزق۔ عمر اور بدبختی۔ اور نیک بختی لکھ۔ پھر اس میں روح پھونکی جاتی ہے۔۔ الخ) مجتہدین امامیہ نے بھی تصریح فرمائی ہے۔ کہ منی وغیرہ جو رحم میں قرار پاتی ہے چالیس ۴۰ روز تک اس کو نطفہ کہا جاتا ہے۔ اور علمائے تشریح نے نص فرمایا ہے۔ کہ اٹھائیس ۲۸ یا انتیس ۲۹ روز کے بعد بعض خلقت کا ظہور ہوتا ہے پس

حدیث صفحہ ۴۳۹ چالیس ۴۰ یا ایس رفعت نطفہ ... (handwritten marginal note)

اگر ان دنوں میں جبکہ بعض خلقت کا ظہور ہوتا ہے۔ اسقاط واقع ہو جائے چونکہ بعض خلقت کا ظہور ہو چکا ہے۔ تو اگر مذہب حنفیہ کے مطابق کہ السقط اذا ظہر بعض خلقۃ ولد (یعنی جب بچہ کی بعض خلقت ظاہر ہو جائے۔ اس وقت ساقط ہونا سقطِ حمل کہلاتا ہے) کنیز کو ام ولد جانیں۔ تو کچھ بعید نہیں ہے۔ حالانکہ ابھی تک فقہا کی اصطلاح میں اس پر نطفہ کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ کیونکہ ابھی پورا ظہور نہیں ہوا۔ اس کا بیان اجمالی طور پر یہ ہے۔ علوق اور رحم میں منی کے قرار پکڑنے کو حمل کہتے ہیں۔ اس کی مدت ابتدائے علوق سے وضع حمل تک ہے۔ رحم میں قرار پانے کے بعد منی پر چند حالتیں طاری ہوتی ہیں جب وہ رحم میں پڑی۔ اس کو نطفہ کہتے ہیں۔ اور جب چند روز اس پر گذر جائیں۔ اور ایک غشا (جھلی) اس پر ظاہر ہو جائے اس پوست کی طرح جو خمیر کو کچھ دیر ہوا میں رکھنے سے اوپر جھلی سی آجاتی ہے۔ اس وقت اس کو علقہ کہتے ہیں۔ جب وہ گوشت بن جاتی ہے۔ تو اسکو مضغہ کہتے ہیں۔ اور جب اعضا کی شکل و صورت اور اسکے خطوط ظاہر ہو جاتے ہیں۔ تو اسکو جنین کہتے ہیں۔ اور حس و حرکت اس میں پیدا ہو جائے۔ تو حیوان کہتے ہیں۔ اور اس وقت اس پر مجازاً جنین کا بھی استعمال کیا جاتا ہے۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے۔ کہ جب مرد اور عورت کی صحیح اور صاف منی جو تکون کی صلاحیت رکھتی ہو۔ آپس میں ملکر رحم میں قرار پاتی ہے۔ اور رحم اسکو گھیر لیتا ہے اور واردات خارجی اور موجبات بدنی و نفسانی سے جو انزلاق منی (یعنی منی پھسل جانے کا موجب ہوں۔ کوئی امر واقع نہ ہو۔ تو حکم خدا سے قوت عاقدہ سے جو مرد کی منی میں ہوتی ہے۔ اور قوت منعقدہ سے جو عورت کی منی میں ہوتی ہے۔ اس ممتزج اور مخلوط منی میں ایک غلیان یعنی جوش پیدا ہوتا ہے۔ اور حباب کی طرح چار نقطے ظاہر ہوتے ہیں۔ ایک قلب کے مقام میں۔ دوسرا دماغ کی جگہ میں تیسرا جگر کے مقام میں۔ چوتھا سارے مجموعہ پر محیط ہوتا ہے۔ اور یہ جوش ایک ہفتہ میں ختم ہو جاتا ہے۔ اور اس کا نام حالت اولیٰ ہے۔ اسکے بعد سرخ نقطے ظاہر ہوتے ہیں۔ اور منافذ (سوراخ) اور عروق (رگیں) نمودار ہو جاتے ہیں۔ اور خون حیض ناف کی طرف جاری ہو جاتا ہے۔ اور یہ چار روز میں ختم ہوتا ہے۔ اور اس کا نام حالت ثانیہ ہے۔ اور اسکے بعد علقہ ہے۔ اور وہ چھ روز میں پورا ہوتا ہے۔ اور اس کو حالت ثالثہ سے نامزد کرتے ہیں۔ اسکے بعد مضغہ ہوتا ہے۔ اور بعض اجزا ایک دوسرے سے متمیز ہو جاتے ہیں۔ اور کچھ خون حیوانی اور کچھ خون حیض اس پر قائم ہوتا ہے

منی پر رحم میں جا کر مختلف حالتیں گزرتی ہیں

نطفہ کی مختلف حالتوں کا بیان صفحہ ۵۰۴

اور صورت حیوانی کے قبول کرنے کو مستعد ہو جاتا ہے۔ واہب الصور یعنی صورتوں کے عطا کرنے
والے کی طرف سے یہ حالت بارہ روز میں کامل ہو جاتی ہے۔ اور اسکا نام حالت رابعہ یعنی چوتھی
حالت ہے۔ اسکے بعد ذکوری اور انوثی یعنی نر اور مادہ کا مزاج عطا ہوتا ہے۔ اور اصلی اعضاء
پورے ہو جاتے ہیں۔ اور یہ حالت تین دن میں ختم ہوتی ہے۔ اور اس کا نام حالت خامسہ یا
پانچویں حالت ہے۔ اسکے بعد تمام اعضا پیدا ہوتے ہیں۔ اور خلقت پوری ہو جاتی ہے
اور عروق۔ مجاری اور مفاصل ظاہر ہو جاتی ہیں۔ اور اس کو حالت سادسہ یا چھٹی حالت
کہتے ہیں۔ اور ان حالات کے دنوں کی تعیین اکثریت کی بنا پر ہے۔ حکیم کامل طبیب ماہر مہذب
الدین عز الاسلام ابو الحسین علی بن احمد بن علی بن ہبیل نے کتاب مختار میں جو کتب طبیہ میں ممتاز
و منتخب ہے۔ فرمایا ہے۔ ان اللہ جلت عظمتہ خلق الجنین من المنیین منی الذکر
ومنی الانثی لاان الاصح من امرهما ان منی الذکر هو الحامل للقوة المصورة
الفعالة باذن اللہ تعالی ومنی الانثی هو الحامل للقوة المنفعلة المتصورة ودم
الطمث له منه المدد فی الغذاء حتی یتم تصوره ویکمل خلقه واول ما یخلق
منه بعد اجتماع المنیین واختلاطهما الزبدیة التی تحدث من حرکات
الارواح الطبیعیة والحیوانیة والنفسانیة یطلب کل واحد منها مکانا خاصا
یلزمه یتکون منه عضوه الرئیس یکون مبدأ فعله منه واول ما ینحاز من
ذلك ویبین هو مکان القلب والکبد والدماغ لکن یتمیز مکان السرة اولا
وان کان یتاخر عن تمیز مکان هذه الاعضاء علی ما قیل ثم عند استقرار
المنی وظهور الزبدیة فی باطنه یتخلق الغشاء الرقیق من سطحه متماسة
متعلقا بالنقر التی فی الرحم التی یصل الیه منها دم الطمث ثم بعد ذلك
یظهر النقطة الدمویة فی الصفاق وامتداد دها فیه وفی ذلك الوقت یتمیز
السرة فیه تمیزا محسوسا ثم یصیر بعد ذلك مضغة ویتم الاعضاء الرئیسة
ویظهر مقادیر ثم یاخذ الاعضاء یتنحی بعضها عن بعض ولکن هذه الاستحالات
زمان عرفت بالتجارب فمدة الزبدیة ستة ایام او سبعة وفی هذه المدة
ینصرف القوة المتصورة فی المادة من غیر استعداد ثم یستمد بعد ثلاثة
ایام تحدث الخطوط والنقطة الحمر فیکون سبعة ایام او عشرة او اذن

ذلک ثم بعد ستۃ ایام یصیر علقۃ فیکون الخامس اوسادس عشر ثم بعد
اثنی عشر یوما یصیر مضغۃ ویتمیز فیہ الاعضاء الرئیسۃ ویتنحی بعضها
عن بعض وقد یتقدم اویتاخر یومین اوثلاثۃ فیکون سبعۃ وعشرین
یوماً اوواحد اوثلاثین یوماً اومابین ذلک ثم بعد تسعۃ ایام یتمیز الراس
عن المنکبین وینفصل البدان عن الجانبین والبطن ثم بعد اربعۃ ایام
یتم خلقہ وذلک اربعون یوما اوخمسۃ واربعون ویختلف ہذہ الازمان
فیطول ویقصر وہی فی الانثی اطول وفی الذکر اقصر المدد فی تصویر
الجنین وکمال خلقہ ثلثون یوماً واطولها خمسۃ واربعون یوماً فان
تم التصویر فی الثلثین تحرک فی الستین وولد بعد مائۃ وثمانین یوماً
وان تم خلقہ فی خمسۃ وثلاثین یوماً تحرک فی سبعین یوماً وولد بعد
سبعۃ اشہر وعلی ہذا المقیاس فی الاربعین وخمسۃ واربعین زمان
التصویر نصف زمان الحرکۃ وزمان الحرکۃ ثلث زمان الولادۃ وقد اختلف الاطباء فی
ہذہ المدد اختلافاً لایخرج عن ہذہ الایام لکن ہکذا منہم حکم بحسب
ما وقف علیہ بالتجربۃ حکماً اکثریاً انتہی (اللہ تعالیٰ جل جلالہ نے جنین کو دو
منیوں یعنی مرد اور عورت کی منی سے پیدا کیا ہے۔ ان دونوں منیوں کا صحیح تر امر یہ ہے کہ
نر کی منی بہ اذن خدا قوت مصورہ فعالہ کی حامل ہوتی ہے۔ اور مادہ کی منی قوت منفعلہ
متصورہ کی حامل ہوتی ہے۔ اور خون حیض غذا میں مدد کرتا ہے یہاں تک کہ اس کی صورت
پوری ہو کر اسکی خلقت مکمل ہو جائے۔ اور دونوں منیوں کے باہم اجتماع اور اختلاط کے بعد
پہلے پہل جو چیز پیدا ہوتی ہے۔ وہ زبدیہ یعنی جوش و غلیان ہے۔ جو طبعی حیوانی اور
نفسانی روحوں کی حرکات سے حادث ہوتا ہے۔ ان تینوں میں سے ہر ایک ایک مکان خاص
طلب کرتی ہے۔ جو اسکے لئے لازم ہے۔ اس سے اس کا عضو رئیس بنتا ہے۔ جس سے
اسکے فعل کی ابتدا ہوتی ہے۔ اول ہی اول ناف کی جگہ متمیز ہوتی ہے۔ اگرچہ ان تینوں
اعضائے رئیسہ کے مقامات کے متمیز ہونے کے بعد اس کی تمیز ہوتی ہے۔ پھر منی کے قرار پکڑنے
اور اسکے اندر جوش پیدا ہونے کے بعد اس کی سطح پر مس کرتی ہوئی ایک باریک نرم جھلی ظاہر
ہوتی ہے۔ جو رحم کی اس نالی سے ملی ہوتی ہے جس سے خون حیض پہنچتا ہے۔ بعد ازاں

اس نرم جھلی میں خونی نقطہ ظاہر ہوتا ہے۔ اور پھیل جاتا ہے۔ اور اس وقت ناف پورے طور پر متمیز ہو جاتی ہے۔ اسکے بعد مضغہ بن جاتا ہے۔ اور اعضائے رئیسہ کامل ہو جاتے ہیں۔ اور ان کی مقداریں ظاہر ہو جاتی ہیں۔ پھر اعضا ایک دوسرے سے الگ ہونے لگتے ہیں لیکن ان استحالات کی مدت تجربہ سے معلوم ہوتی ہے پس اس جوش کی مدت چھ یا سات روز ہے اور اس مدت میں قوت مصورہ بغیر کسی قسم کی استعداد اور تیاری کے مادے میں تصرف کرتی ہے پھر تین دن گزرنے کے بعد سرخ خطوط اور نقطے پیدا ہوتے ہیں۔ اس میں سات دن یا دس دن یا اسکے قریب دن لگتے ہیں پھر چھ روز کے بعد علقہ بنتا ہے پس وہ پندرہواں یا سولھواں دن ہوتا ہے۔ پھر بارہ روز کے بعد مضغہ بن جاتا ہے۔ اور اس میں اعضائے رئیسہ نمودار ہو جاتے ہیں۔ اور وہ ایک دوسرے سے الگ ہوتے ہیں۔ اور وہ کبھی دو یا تین روز پہلے ہوتا ہے یا پیچھے۔ پس یہ ستائیس یا اکتیس روز یا ان کے بیچ کے دن ہوتے ہیں۔ پھر نو دن کے بعد سر کندھوں سے الگ متمیز ہو جاتا ہے۔ اور دونوں ہاتھ دونوں پہلوؤں سے اور شکم جدا ہو جاتے ہیں۔ پھر چار روز کے بعد اس کی پیدائش ختم ہو جاتی ہے۔ اور یہ چالیس یا پینتالیس روز ہوئے۔ اور یہ مدت مختلف ہوا کرتی ہے۔ کبھی زیادہ ہوتی ہے۔ کبھی کم۔ مادہ کی حالت میں زیادہ ہوتی ہے۔ اور نر کی حالت میں کم۔ اور جنین کی صورت کے بننے اور اس کی خلقت کی تکمیل میں تیس روز لگتے ہیں۔ اور زیادہ سے زیادہ اس میں پینتالیس روز صرف ہوتے ہیں۔ پس اگر صورت تیس دن میں بن جائے۔ تو ساٹھ روز میں حرکت پیدا ہو جاتی ہے۔ اور اگر خلقت پینتیس دن میں مکمل ہو۔ تو حرکت ستر دن میں پیدا ہوتی ہے۔ اور بچہ سات ماہ کے بعد پیدا ہوتا ہے۔ اور علیٰ ہذا القیاس صورت بننے کی مدت چالیس پینتالیس روز ہوتے ہیں۔ اور اس سے دگنے دنوں میں حرکت پیدا ہوتی ہے۔ اور حرکت کا وقت مدت ولادت کا ثلث یعنی تہائی ہوتا ہے۔ اور اطبا نے اس مدت میں اختلاف کیا ہے لیکن مذکورہ بالا دنوں سے باہر نہیں جا سکتی۔ لیکن ان کا یہ حکم تجربہ پر موقوف ہے۔ جو اکثریہ ہے)

الغرض چونکہ چالیس دن میں بعض خلقت کا ظہور ہو جاتا ہے۔ بلکہ حقیقت میں پوری خلقت متحقق ہو جاتی ہے۔ اور فقہا کی اصطلاح میں ابھی اس پر نطفہ ہی کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اسلئے اکثر علما اس بعض خلقت یا پوری خلقت کے دنوں میں حمل ساقط ہو جانے سے کنیز کو ام الولد کہتے ہیں۔ اور باقی وقت کو بھی تعمیم اصول کی رو سے اسی پر محمول کر کے مطلقاً نطفہ کے ساقط ہونے کو استیلاد اور ام ولد ہونے کا باعث جانتے ہیں۔ اور یہ کچھ بعید نہیں۔ حالانکہ چالیس روز کے

آخر میں جنین کی خلقت کے مکمل ہو جانے کے وقت جیسا کہ صاحبان تشریح کے کلام میں تصریح کی گئی ہے۔ اس پر جنین کا اطلاق کرنا صحیح ہے پس اس وقت میں اسکے ساقط ہونے سے استیلاد حقیقت میں متحقق ہو جاتا ہے۔ خواہ اصطلاح میں متحقق ہو یا نہ ہو۔

وجہ سوم - یہ کہ جو اعتراض شیخ طوسی علیہ الرحمہ پر کیا ہے۔ وہ نہایت ضعیف اور سُست ہے بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ کلام اشتداد مرض اور غلبہ وجع و درد کے وقت جناب افادت مآب سے سرزد ہوا ہے۔ ورنہ جناب والا کی شان عزیز اس سے رفیع اور بالاتر ہے۔ کہ ایسے ہفوات کو زبان پر لائیں۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ نطفہ کے ساقط ہونے سے علوق کا زائل ہونا اور رحم کا منی پر سے اپنا دخل اٹھا لینا مراد ہے۔ اور یہ بات علوق کے متحقق ہونے اور منی پر رحم کے تصرف کر لینے کے بعد متحقق اور حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ بات بدیہی ہے۔ کہ حالت علوق کے سوا اور حالت میں منی کے خارج ہونے اور اسی طرح اسکے بعض اجزا کے نکل جانے کو جبکہ حالت علوق میں رحم نے ان پر اپنا تصرف نہ کیا ہو۔ عرف میں سقوط یعنی حمل کا ساقط ہونا نہیں کہتے۔ کیونکہ سقوط علوق کی فرع ہے۔ جس جگہ علوق متحقق نہ ہو۔ وہاں سقوط بھی صادق نہیں آ سکتا پس ظاہر ہو گیا کہ نطفہ کا گرنا اور ساقط ہونا انعلاق کی دلیل ہے۔ نہ کہ عدم انعلاق کی۔ جیسا کہ جناب علامی فہامی نے توہم فرما کر اسکو مادہ تشنیع قرار دیا ہے۔ فسبحان من قسم الادراك كما قسم الارزاق (بزرگ و برتر ہے وہ حق سبحانہ و تعالیٰ جس نے ادراک و عقل کو تقسیم فرمایا ہے جیسا کہ رزق و روزی کو تقسیم کیا ہے)

وجہ چہارم - یہ کہ کپڑے کی تار کے ساتھ قیاس کرنا اگرچہ قیاس مع الفارق ہے۔ لیکن یہ اعتراض مالک۔ شافعی اور بموجب ایک روایت کے احمد کے مذہب میں مشترک الورود ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے۔ کہ علقہ اور مضغہ بھی جنین کا ایک جزء اور اس کا ہیولیٰ اور مادہ ہے۔ ابھی ان حالات میں صورت حیوانی اس کو عطا نہیں فرمائی گئی۔ پس ضروری ہے۔ کہ علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے بھی استیلاد متحقق نہ ہو۔

وجہ پنجم - یہ کہ استیلاد میں بچہ کی تمام خلقت کا معتبر ہونا ایک مخترع اور مستحدث مذہب ہے جس کو جناب افادت مآب ہی نے اختراع اور ابتداع فرمایا ہے۔ اسلئے کہ پہلے مذکور ہو چکا ہے کہ مالک۔ شافعی اور ایک روایت کے بموجب احمد کے نزدیک علقہ اور مضغہ کے ساقط ہونے سے استیلاد متحقق ہو جاتا ہے۔ اور حنفیہ نے بھی تمام خلقت کے ظہور کو قابل اعتبار

قرار نہیں دیا۔ بلکہ ان کے نزدیک بعض خلقت کا ظہور معتبر ہے حنفیہ کا مشہور قول جو ان کی کتب فقہیہ میں وارد ہے۔ السقط اذا ظھر بعض خلقۃ ولد (جب بچے کی بعض خلقت ظاہر ہو جائے۔ تو سقط کہلاتا ہے) اس دعویٰ کا شاہد عادل اور پورا پورا ثبوت ہے۔

وجہ ششم ۔ یہ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ کہ اس کا ام ولد ہونا انعلاق ولد کے ساتھ وابستہ ہے۔ جو کہ کامل خلقت ہے۔ اس سے ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ہر حالت میں ایک نیا انعلاق طاری ہوتا ہے۔ یہ بات ظاہر کے خلاف ہے۔ کیونکہ جس انعلاق کو رحم گھیرے ہوئے ہے۔ وہ ابتدائے حمل سے لیکر وضع حمل تک برابر قائم ہے۔ جو جدید ہو حالتیں اس پر طاری ہوا کرتی ہیں۔ جیسا کہ مخفی اور پوشیدہ نہیں ہے۔ پس یہ قول نہایت تکلف اور تعسف و تنگی ۔ بغیر کامل نہیں ہوتا۔

قول مصنف تحفہ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص ایک کنیز کو کسی شخص کے پاس گرو کرے۔ اور مرتہن اس سے وطی کرے۔ اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ تو وہ مرتہن کی ام ولد ہو جاتی ہے حالانکہ مرتہن کی وطی صاف زنا ہے۔ اذ لا ملک ولا تحلیل۔ کیونکہ نہ تو ملک ہے۔ اور نہ تحلیل۔ اور اگر تحلیل ہو۔ تو وہ بھی اس فرقہ کے نزدیک ام ولد ہونے کا باعث نہیں ہو سکتی۔

جواب باصواب مصنف نے جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ کذب محض اور افترائے صریح ہے۔ کتب امامیہ میں کہیں اس کا نشان تک بھی موجود نہیں کیونکہ استیلاد میں یہ شرط کی گئی ہے۔ کہ وہ کنیز اس شخص کی ملک ہو۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ الاول فی کیفیۃ الاستیلاد وھو یتحقق بعلوق امتہ منہ فی ملکہ ولو اولد امۃ غیرہ مملوکاً ثم ملکھا لم تصیر ام ولدہ (اول کیفیت استیلاد کے بیان میں۔ اور وہ اس طرح متحقق ہوتا ہے۔ کہ اپنی کنیز جو اس کی ملک ہے۔ اس سے حاملہ ہو۔ اور اگر غیر شخص کی مملوکہ کنیز سے بچے جنوائے اور پھر اس کنیز کا مالک ہو جائے۔ تو وہ اس شخص کی ام ولد نہیں ہوتی) لمعہ میں فرمایا ہے۔ فی الاستیلاد وھو یحصل بعلوق امتہ منہ فی ملکہ (استیلاد کے بیان میں۔ اور وہ اپنی مملوکہ کنیز کے خود اس سے حاملہ ہونے سے حاصل ہوتا ہے) تنقیح میں فرمایا ہے۔ تصییر الامۃ ام ولد بمولاھا بعلوقھا منہ فی ملکہ واحترز بقولہ فی ملکہ عما لو وطیھا فی ملک غیرہ باحد الاسباب المبیحۃ ثم انتقلت الیہ فانھا

مصنف کا قول کہ قول خلاف کو ۔ کہ اگر غیر شخص کی کنیز مرتہن سے متعلق ۔ امحکم اور مصنف کا افترا۔

لیست ام ولد علی الرای الاصح وھو احدی قولی الشیخ فی المبسوط لان صدق الاسم لغۃ واشتقاقاً لا یکفی فی الحکم والا لکفی فی ما لو زنا بامۃ ثم انتقلت الیہ مع ولد وھو باطل (کنیز اپنے آقا کی ام ولد اس وقت بنتی ہے۔ جبکہ وہ اس کی ملک ہونے کی حالت میں اس سے حاملہ ہو۔ اور لفظ فی ملکہ کہتے سے اس حالت سے بچنا مقصود ہے کہ اگر کسی مباح طریق پر کسی کی مملوکہ کنیز سے وطی کی جائے۔ اور اس سے بچہ پیدا ہو۔ اور پھر وہ اس شخص کی طرف منتقل ہو کر آجائے۔ تو صحیح تر رائے کے موافق وہ ام ولد نہیں ہے۔ اور وہ مبسوط میں شیخ طوسی کے دو قولوں سے ایک قول ہے کیونکہ از روئے لغت و اشتقاق نام کا صادق آنا حکم میں کافی نہیں ہے۔ ورنہ اگر کوئی شخص کسی کنیز سے زنا کرے۔ اور پھر وہ بچے سمیت اس شخص زانی کی طرف منتقل ہو کر آجائے۔ تو اسکے باب میں از روئے لغت و اشتقاق نام کا صادق آنا اسکے ام ولد کا حکم لگانے کے لئے کافی ہو جائے۔ حالانکہ یہ باطل ہے)

قول مصنف تحفہ نیز کہتے ہیں۔ کہ بچے کی قسم فعل واجب اور ترک قبیح کے سوا اور امور میں والد کی اجازت کے بغیر۔ اور اسی طرح عورت کی قسم شوہر کی اجازت کے بغیر فعل واجب اور ترک قبیح کے سوا اور افعال میں منعقد نہیں ہوتی۔ حالانکہ یہ بات صریحاً نصوص قرآنی کے خلاف ہے۔ جو مطلقاً واقع ہوئے ہیں۔ قولہ تعالیٰ ولکن یؤاخذکم بما کسبت قلوبکم (لیکن تم سے مواخذہ کرتا ہے۔ بسبب اس چیز کے جو تمہارے دلوں نے کسب کی ہے) نیز خدا فرماتا ہے۔ ولکن یؤاخذکم بما عقدتم الایمان (لیکن تم سے اس چیز کا مواخذہ کرتا ہے جس کی تم نے نیت کی ہے۔) ہاں توریت میں لکھا ہے۔ کہ زوجہ کی نذر شوہر کی اجازت کے بغیر اور چھوٹے بچے کی نذر باپ کی اجازت کے بغیر منعقد نہیں ہوتی۔ اور معلوم نہیں۔ کہ یہ حکم تحریف شدہ ہے یا کچھ اصل رکھتا ہے۔ اور اگر یہ اصل حکم بھی ہو۔ تو بھی بالغ اور نابالغ کی نذر اور قسم میں بڑا فرق ہے باایں ہمہ قرآن مجید چونکہ کتب سابقہ کا ناسخ ہے۔ اسلئے قرآن کے برخلاف توریت سے تمسک کرنا خالص یہودیت ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب مصنف نے جو اپنی کلک غوایت سلک سے رقم فرمایا ہے۔ وہ مردود و باطل ہے۔ کیونکہ آنجناب کو یہ توہم جو پیدا ہوا ہے کہ یہ مسئلہ نصوص قرآنی کے مخالف ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ علمائے اعلام کے اقوال میں بہت کم غور و تامل سے کام لیا ہے

ام ولد ہونے کے لئے بچے کی ولادت بحالت ملکیت صاحب ملک ہونا ضروری ہے۔

نذر اور قسم کے متعلق اعتراض

اور ان کے مقصود کو حاصل نہیں کیا۔ اسلئے کہ محققین فقہا کی مراد اس قول سے یہ ہے۔ کہ باپ اور شوہر کی اجازت بچے اور زوجہ کی قسم کے منعقد اور لازم ہونے کی شرط ہے جیسے بالاتفاق مالک کی اجازت مملوک کی قسم کی انعقاد کی شرط ہے یعنی قسم تو صحیح ہے لیکن اس کا مضمون والد اور شوہر کی اجازت کے بغیر لازم نہیں ہوتا۔ اور یہ بات آیات قرآنی کے مخالف نہیں ہے۔ اور اس کی نظیریں بہت ہیں۔ اور بالفرض اگر ہم اس بات کو صحیح تسلیم کرلیں۔ کہ والد اور شوہر کی اجازت بچے اور زوجہ کی قسم کے صحیح ہونے کی شرط ہے۔ یعنی کہ ان کی قسم ان کی اجازت کے بغیر باطل ہے۔ تو ہم اسکے جواب میں عرض کرتے ہیں۔ کہ ان آیات کا عموم اس حدیث مشہور سے مخصوص ہوگیا ہے جو حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ افضل التحیات واکمل التسلیمات سے بطرق خاص وعامہ مروی ہے۔ منجملہ ان کے شیخ طوسیؒ نے تہذیب الاحکام میں اپنی سند کے ساتھ حضرت امام جعفر صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے قال قال رسول اللہ صلعم لا یمین لولد مع والدہ ولا للمملوک مع مولاہ ولا للمرأۃ مع زوجہا ولا نذر فی معصیۃ ولا یمین فی قطیعۃ رحم (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے کہ والد کی موجودگی میں بچے کی کوئی قسم نہیں۔ اور نہ اپنے آقا کے ہوتے مملوک (غلام وکنیز) کی کوئی قسم ہے۔ اور نہ شوہر کی موجودگی میں زوجہ کی کوئی قسم ہے۔ اور نہ معصیت و نافرمانی خدا میں کوئی نذر ہے۔ اور نہ قطع رحمی میں کوئی قسم ہے) اور شیخ جلال الدین سیوطی جامع صغیر میں اور اسماعیلی نے اپنے معجم میں اور ابن عساکر نے ابن عباسؓ سے روایت کی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ ثلث وثلث وثلث فثلث لا یمین فیہن وثلث الملعون فیہن وثلث اشک فیہن فاما الثلث التی لا یمین فیہن فلا یمین للولد مع والدہ ولا للمرأۃ مع زوجہا ولا للمملوک مع سیدہ واما الملعون فیہن فملعون من لعن والدیہ وملعون من ذبح بغیر اللہ وملعون من غیر تخوم الارض واما التی اشک فعزیر لا ادری اکان نبیا ام لا ولا ادری العن تبع ام لا ولا ادری الحدود کفارۃ لاہلہا ام لا (تین ہیں اور تین ہیں اور تین ہیں۔ ایک تین ایسے ہیں۔ جن کی قسم قابل قبول نہیں۔ اور ایک تین ایسے ہیں۔ جن پر لعنت کی گئی ہے۔ اور تین باتیں ایسی ہیں۔ جن میں مجھے شک ہے لیکن وہ تین جن کی قسم معتبر نہیں ہے یہ ہیں (۱) بچے کی قسم باپ کی موجودگی میں (۲) عورت کی قسم شوہر کی موجود ہوتے۔ اور مملوک کی قسم اپنے آقا کی موجودگی میں۔ لیکن وہ تین جو ملعون ہیں وہ یہ ہیں (۱) وہ شخص ملعون

احادیث سے ثبوت

تین اقسام یمین اور تین ملعون کی تشریح

ہے جو اپنے ماں باپ پر لعنت کرے (۲) وہ شخص ملعون ہے۔ جو غیر خدا کے ساتھ ذبح کرے (۳) وہ شخص ملعون ہے۔ جو زمین کے پودوں کو متغیر کرے۔ لیکن وہ تین چیزیں جن میں مجھے شک ہے۔ وہ یہ ہیں (۱) عُزیر کہ میں نہیں جانتا کہ وہ نبی تھا۔ کہ نہیں۔ (۲) میں نہیں جانتا کہ تبع پر لعنت کروں کہ نہ (۳) میں نہیں جانتا کہ حدود اہل حدود کے لئے کفارہ ہوتی ہیں۔ یا نہیں؟) کیونکہ ظاہر ہے کہ اس حدیث شریف میں نفی یمین سے یمین کی ماہیت اور اسکے وجود کی نفی مراد نہیں ہے۔ بلکہ اس کی صحت کی نفی مراد ہے۔ اور یہ بات سب احتمالات میں قریب تر اور جلد فہم میں آنے کے قابل ہے۔

الغرض علمائے امامیہ کی عبارات اس مسئلہ میں شارع علیہ السلام کی حدیث شریف سے اقتباس کی گئی ہیں۔ جو وجوہات کہ حدیث شریف میں محتمل ہیں۔ وہی علمائے امامیہ کی عبارات میں بھی جاری ہیں۔ اور جو چیز کہ حدیث شریف سے اقتباس کی گئی ہو۔ اسکو یہودیت کہنا کہنے والے کے مرتد ہونے اور دائرہ اسلام سے اسکے نکل جانے کی دلیل ہے۔ نعوذ باللہ من شرور انفسنا و من سیٔات اعمالنا۔ خلاصہ کلام یہ کہ اگر جناب مصنف کو اس حدیث شریف کی خبر نہیں ہے۔ تو آپ کی محدث گری پر حرف آتا ہے۔ اور اگر واقفیت کی حالت میں اس قسم کی گستاخیوں کے مرتکب ہوئے ہیں۔ تو جناب سامی کے اسلام میں کلام ہے۔

قول مصنف تحفہ - نیز اس فرقہ کے نزدیک عورت کی نذریں جو تطوعات کے متعلق ہے۔ شوہر کی اجازت شرط ہے۔ اور وہ بھی نص قرآنی کے خلاف ہے۔ قال اللہ تعالیٰ۔ ولیوفوا نذورھم (لازم ہے کہ وہ اپنی نذروں کو وفا کریں) نیز فرماتا ہے یوفون بالنذر (وہ اپنی نذریں پوری کرتے ہیں)

جواب باصواب - یہ مسئلہ بھی مسئلہ سابقہ کی ایک فرع ہے۔ اسلئے کہ بعض اخبار میں یمین (قسم) کا اطلاق نذر پر آیا ہے۔ فقہ حنفیہ کی کتابوں میں بھی تصریح ہو چکی ہے۔ کہ بعض مقامات میں یمین کا نذر پر اطلاق کرنا صحیح ہے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے۔ وکذا قولہ لعمر اللہ وایم اللہ لان عمر اللہ بقاء اللہ وایم اللہ معناہ ایمن اللہ وھو جمع یمین وقیل معناہ واللہ وایم اللہ اصلہ کالواو والحلف باللفظین متعارف وکذا قولہ وعھد اللہ ومیثاقہ لان العھد یمین قال اللہ تعالیٰ واوفوا بعھد اللہ والمیثاق عبارۃ عن العھد وکذا اقال علی نذر او نذر اللہ انتھیٰ۔

اور اسی طرح قول لعمر اللہ وایم اللہ ہیں۔ اسلئے کہ عمر اللہ کے معنی بقاء اللہ ہیں اور ایم اللہ کے معنی ایمن اللہ ہیں اور وہ یمین کی جمع ہے۔ اور بعض کا قول ہے کہ اسکے معنی واللہ (خدا کی قسم ہے) کے ہیں۔ اور ایم در اصل واو قسم کی مانند ہے۔ اور ان دو لفظوں (لعمر اللہ۔ ایم اللہ) سے قسم کھانا متعارف اور مروج ہے۔ اور اسی طرح قول وعہد اللہ ومیثاقہ (خدا کے عہد اور اسکے میثاق کی قسم) ہے کیونکہ عہد یمین یعنی قسم کو کہتے ہیں۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے اوفوا بعہد اللہ (اللہ کی قسم کو پورا کرو) اور میثاق سے عہد مراد ہے۔ اور اسی طرح قول علیّ نذر (مجھ پر نذر یعنی قسم واجب ہے) اور علیّ نذر اللہ (مجھ پر اللہ کی نذر یا قسم واجب ہے) پس آنحضرت ؐ کا قول لا للمرءِ مع زوجہا ای لا یمین لہا نذر کو بھی شامل ہوگا۔

الغرض چونکہ یہ مسئلہ اس حدیث شریف کے جزئیات اور فروع سے ہے۔ جو اوپر مذکور ہوئی۔ اسلئے تشنیع بے وجہ اور غیر موزوں ہے۔

قول مصنف تحفہ لکھتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص یہ نذر کرے کہ میں خانہ کعبہ کو پیادہ جاکر حج کروں گا۔ یہ نذر ساقط ہے۔ اس پر ابو جعفر طوسی نے نص کیا ہے۔ یہ قول بھی نص قرآنی کا مخالف ہے۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب - جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ محض کذب وافترا ہے۔ اور اس میں خیانت اور تحریف سے کام لیا گیا ہے۔ اس کا بیان اس طرح پر ہے۔ کہ مصنف نے جو کچھ ذکر کیا ہے۔ علمائے امامیہ میں سے کوئی شخص بھی اس کا قائل نہیں ہوا۔ بلکہ تمام علما قائل ہیں۔ کہ جب کوئی شخص نذر کرے۔ کہ میں پیادہ خانہ کعبہ کو جاکر حج کروں گا۔ اس پر اپنی نذر کا پورا کرنا متحتم اور واجب ہو جاتا ہے اور اس وقت میں اس پر واجب ہے۔ کہ اگر تمکن اور قدرت حاصل ہو۔ تو پیادہ جاکر حج بیت اللہ الحرام سے مشرف اور مستعد ہو۔ کسی عالم نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا۔ چنانچہ کتاب معتبر میں اس کی تصریح موجود ہے۔ اور لمعہ دمشقیہ میں فرمایا ہے۔ لو نذر الحج ماشیا وجب (اگر پیادہ حج کرنے کی نذر کرے۔ تو اس پر واجب ہے۔) اور شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ اذا نذر الحج ماشیا وجب۔ مختصر نافع میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے مدارک میں فرماتے ہیں۔ ہذا ہو المعروف من مذہب الاصحاب بل قال فی المعتبر اذا نذر الحج ماشیاً وجب مع التمکن وعلیہ اتفاق العلماء ویدل علیہ مضافاً الی العمومات المتضمنۃ لانعقاد نذر العبادات خصوص صحیحہ رفاعہ قال قلت لابی عبد اللہ علیہ السلام رجل نذر ان یمشی الی بیت اللہ قال

نقل اقوال علمائے امامیہ مصنف تحفہ کی خیانت اور تحریف مسئلہ حج پیادہ صفحہ ۴۰۳

فلیمش وغیر ذلک من الاخبار الکثیرۃ المتضمنۃ لاحکام نذر المشی فی الحج۔
(ہمارے اصحاب کا مشہور مذہب یہی ہے۔ بلکہ کتاب معتبر میں یہ فرمایا ہے۔ کہ جب کوئی شخص پیادہ پا
حج کرنے کی نذر کرے۔ تو حالت قدرت و تمکن میں واجب ہے۔ اور اس پر سب علماء کا اتفاق ہے۔
اور رفاعہ کی روایت صحیحہ بالخصوص مع ان عام روایات کے جن کے ضمن میں نذر عبادات
کے منعقد کرنے کا حکم ہے۔ اس پر دلالت کرتی ہے۔ رفاعہ کہتا ہے کہ میں نے حضرت صادق
علیہ السلام کی خدمت میں عرض کی کہ ایک شخص نے پیادہ پا حج کو جانے کی نذر کی۔ فرمایا۔ اس پر
پیادہ حج کو جانا لازم ہے۔ اسکے سوا اور بہت حدیثیں ہیں۔ جن میں حج میں پیادہ چلنے کی نذر
کے احکام مذکور ہیں) ہاں شیخ طوسی علیہ الرحمۃ قائل ہوئے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص حج و عمرہ
بجالانے کے ارادے کے بغیر بیت اللہ کی طرف جانے کی نذر کرے۔ تو اس کی نذر ساقط ہے
اس کی وجہ یہ ہے۔ کہ عبادات میں یہ بات معتبر ہے۔ کہ ان کو اس طریق پر ادا کیا جائے۔ جو
شارع علیہ السلام کی طرف سے تعلیم کیا گیا ہو۔ اور حج و عمرہ کے قصد کے بغیر بیت اللہ کی طرف
پیدل جانا شارع علیہ السلام کی طرف سے وارد نہیں ہوا۔ بلکہ بعض صورتوں میں بدعت کے
واقع ہونے کا احتمال ہے پس یہ نذر کے متعلق نہیں ہو سکتا۔ باوجودیکہ شیخ علیہ الرحمہ کا یہ
قول وجہ وجیہ رکھتا ہے۔ لیکن تاہم اور علما نے اس کی تضعیف کی ہے۔ شرائع الاسلام میں
فرمایا ہے۔ ولو قال ان امشی الی بیت اللہ لا حاجا ولا معتمراً۔ قیل ینعقد بصدر
الکلام وتلغوا الضمیمۃ وقال الشیخ رحمۃ اللہ یسقط النذر وفیہ اشکال ینشأ
من کون قصد بیت اللہ طاعۃ انتہی۔ (اور اگر کوئی شخص کہے۔ کہ میں بیت اللہ کو پیادہ
جاؤں گا۔ نہ تو حج کا ارادہ ہے اور نہ عمرہ کا۔ بعض علماء کہتے ہیں۔ کہ نذر شروع کلام سے منعقد
ہو جاتی ہے۔ اور باقی حصہ لغو اور بیکار ہے۔ اور شیخ رحمۃ اللہ نے فرمایا ہے۔ کہ یہ نذر ساقط ہے۔ اور
اس میں اشکال ہے۔ جو بیت اللہ کے قصد کے طاعت خدا ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔) دوم
یہ کہ یہ قول اس قول کا معارض اور مماثل ہے۔ جو متفق و مفترق میں واقع ہے۔ کہ اگر کوئی
شخص یہ نذر کرے۔ کہ میں مسجد الحرام میں نماز ادا کروں گا۔ تو رئیس الفقہا ابو حنیفہ کے نزدیک مسجد
الحرام میں نماز ادا کرنا اور نذر کا پورا کرنا اس پر لازم نہیں ہوتا۔ جس مسجد میں چاہے۔ نماز پڑھ سکتا ہے
اور اگر وہ مسجد نبوی علی صاحبہا وآلہ الف الف تحیہ وسلام میں نماز پڑھنے کی۔ یا ان مساجد میں
پیادہ پا جانے کی نذر کرے۔ تو ابو حنیفہ کے نزدیک نذر منعقد نہیں ہوتی اور ساقط ہو جاتی ہے

قول شیخ طوسی علیہ الرحمہ
علماء نے اس قول کی تضعیف کی ہے

اور کتاب مذکور کی عبارت یہ ہے۔ واختلفوا فی ما اذا نذر ان یصلی فی المسجد الحرام
فقال ابو حنیفہ یجزیہ ان یصلی این شاء من المساجد وقال مالک والشافعی
واحمد یلزمہ ان یصلی فیہ ولا یجزیہ الصلوٰۃ فی غیرہ واختلفوا فی ما ان نذر
الصلوٰۃ فی مسجد رسول اللہ صلعم او فی بیت المقدس او یمشی الیہما فقال ابو حنیفہ
لا یلزمہ ولا ینعقد وقال مالک واحمد یلزمہ ذلک وینعقد وعن الشافعی
قولان کالمذہبین۔ انتہی۔ (اور اس مسئلہ میں مجتہدین اربعہ کا اختلاف ہے۔ کہ ایک شخص
مسجد الحرام میں نماز پڑھنے کی نذر کرے۔ ابو حنیفہ کا قول یہ ہے۔ کہ وہ جس مسجد میں چاہے۔ نماز
پڑھ لے۔ کافی اور مجزی ہے۔ اور مالک شافعی اور احمد کا قول ہے۔ کہ اسی مسجد الحرام میں نماز
پڑھنا لازم ہے۔ اور اسکے سوا اور مسجد میں نماز پڑھنا مجزی نہیں ہے۔ اور اس نذر کے مسئلہ میں بھی
اختلاف ہے۔ کہ ایک شخص نذر کرے۔ کہ میں مسجد رسول اللہ صلعم یا بیت المقدس میں نماز پڑھونگا
یا ان دونوں مسجدوں کی طرف پیادہ جاؤں گا۔ ابو حنیفہ فرماتے ہیں۔ کہ اس پر لازم نہیں ہے
اور یہ نذر منعقد نہیں ہوتی۔ اور مالک اور احمد کہتے ہیں۔ کہ یہ اس پر لازم ہے۔ اور نذر منعقد ہو جاتی
ہے۔ اور شافعی سے ان دونو مذہبوں کی مانند دو قول مروی ہیں) شرح منظومہ میں فرماتے
ہیں۔ ولیس فی ایجاب مشی للحرم والمسجد الحرام شیء یلزم قال ابو حنیفہ اذا
قال للہ علیّ المشی الی الحرم او الی المسجد الحرام لا یلزمہ شیء وقالا یلزمہ حجۃ او
عمرۃ (اور حرم اور مسجد الحرام کی طرف پیادہ پا چلنے کے واجب کرنے میں کوئی شے لازم نہیں ہوتی
اور ابو حنیفہ کا قول ہے۔ کہ اگر کوئی شخص یوں کہے۔ کہ حرم اور مسجد الحرام کی طرف پیادہ چل کر جانا
خدا کے لئے مجھ پر واجب ہے۔ تو اس حالت میں اس پر کوئی چیز لازم نہیں ہوتی۔ اور ابو یوسف
اور محمد دونو کا قول یہ ہے۔ کہ اس پر حج یا عمرہ لازم ہوتا ہے۔) الجواب الجواب۔ جو چیز
اہلسنت کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے تصور کر لیا جائے۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں کہ نذر دل کے قصد سے لازم ہو جاتی ہے
بغیر اسکے کہ لفظ نذر سے سراً یا اخفاءً تکلم کیا جائے۔ اور اسکو نذر ضمیر کہتے ہیں۔ حالانکہ شرع میں
بعض اقوال سے کوئی چیز دلی قصد سے لازم نہیں ہوتی۔ جیسے یمین۔ نکاح۔ طلاق۔ عتق۔ رجعت
بیع۔ اجارہ۔ ہبہ۔ اور صدقہ وغیرہ۔ اور یہ حدیث صحیح متفق علیہ ہے۔ کہ ان اللہ تجاوز عن
امتی ما وسوست بہ صدورہا ما لم یعمل بہ او یتکلم انتہی کلامہ۔ اللہ تعالیٰ

نے میری امت سے ان چیزوں کو فروگذاشت کیا ہے۔ جو ان کے دلوں میں گذریں۔ جبتک کہ وہ اس پر عمل نہ کریں۔ یا اسکو زبان سے نہ کہیں)

جواب باصواب ۔ یہ تحریر چند وجہوں سے مردود و باطل ہے۔

وجہ اول ۔ یہ کہ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل میں سے ہے۔ اکثر علمائے امامیہ صیغہ نذر میں تلفظ کرنے اور زبان سے کہنے کو شرط جانتے ہیں شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ والاقرب احتیاج الی اللفظ فلا تکفی النیۃ فی انعقادہ وان استحب الوفاء بہ لانہ من قبیل الاسباب والاصل فیہ اللفظ الکاشف عما فی الضمیر ولانہ فی الاصل وعد بشرط او بدونہ والوعد لفظی والاصل عدم النقل (اقرب یہ ہے کہ اس میں لفظ کی ضرورت ہے۔ پس نیت ہی اسکے منعقد کرنے کے لئے کافی نہیں ہے۔ اگرچہ اس کا پورا کرنا مستحب ہو۔ اسلئے کہ وہ (نذر) اسباب کی قسم ہے۔ اور اُس میں اصل لفظ ہے۔ جو مافی الضمیر کو ظاہر کرے۔ اور اسلئے کہ وہ (نذر) دراصل ایک وعدہ ہے۔ جس میں کچھ شرط ہے یا کچھ شرط نہیں ہے۔ اور وعدہ لفظی ہوتا ہے۔ اور اصل عدم نقل ہے (یعنی قابل تبدیل نہیں) اور بعض علما مثلاً شیخین عدم اشتراط کے قائل ہیں۔ اور ان کا مستند اس باب میں یہ ہے کہ اصل عدم تکلم یعنی تکلم نہ کرنا ہے۔ اور حدیث شریف متفق علیہ کا عموم بھی اس پر دلالت کرتا ہے۔ انما الاعمال بالنیات ولکل امرءٍ ما نوی (اسکے سوا نہیں ہے۔ کہ اعمال نیتوں کے سبب ہیں۔ اور ہر شخص کے لئے وہ ہے۔ جو وہ نیت کرے) کیونکہ لفظ انما اور بائے سببیت نیت میں سببیت کے حصر کا فائدہ دیتے ہیں۔ الغرض نذر میں تلفظ کی شرط نہ ہونا بعض علما کا قول ہے۔ اور وہ بھی احادیث نبوی علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام سے موید ہے۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ نذر کو نکاح۔ عتق بیع اور اجارہ وغیرہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے کیونکہ بیع وشریٰ۔ نکاح وطلاق اور دوسرے عقود میں چونکہ بنی نوع انسان سے اپنے اکفاء و اقران کے ساتھ عقد ہوتا ہے۔ اسلئے ان میں تلفظ کے ساتھ مافی الضمیر سے مطلع کرنے کی ضرورت ہوتی ہے۔ برعکس ان کے نذر میں خدا کے ساتھ عقد ہوتا ہے۔ جو سرائر و خفیات کا عالم و دانا ہے اسلئے اس میں تلفظ کی کچھ حاجت نہیں ہے۔

وجہ سوم یہ کہ مصنف کے قول کو تسلیم کرتے ہوئے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ بات بعینہ زہری کے قول کی معارض ہے۔ جو اس بات کا قائل ہے کہ طلاق کی نیت اور عزم کرنے سے طلاق واقع ہو جاتا ہے۔ اور بعض اصحاب مالک بھی اس سے موافقت کرتے ہوئے قائل ہوئے

یہ مسئلہ اختلافی ہے

نذر کو قیاس نکاح و بیع وغیرہ پر درست نہیں

ہیں۔ کہ طلاق کلام نفسی سے تلفظ کے بغیر ہی واقع ہو جاتا ہے۔ مناوی نے شرح جامع صغیر میں فرمایا ہے
ان الطلاق یقع بمجرد الکلام النفسی وان لم یتلفظ بہ قال بعض اصحاب مالک
(مالک کے بعض اصحاب قائل ہیں۔ کہ طلاق صرف کلام نفسی (دلی نیت) سے واقع ہو جاتا ہے۔ اگرچہ
اسکو لفظوں میں ادا نہ کیا جائے) حالانکہ طلاق میں اپنے ابنائے نوع کے ساتھ عقد ہے۔ اور
مافی الضمیر سے اطلاع دینے کے لئے تلفظ کرنا ضروری ہے (اور نذر میں محض اللہ تعالیٰ
سے عہد ہے۔ جو عالم السر والخفی ہے۔

وجہ چہارم ۔ یہ کہ حدیث شریف ان اللہ تجاوز عن امتی ما وسوست بہ صدورھا
مانحن فیہ یعنی مضمون زیر بحث سے خارج ہے۔ اس سے اس کا تعلق نہیں۔ کیونکہ حدیث
شریف حدیث نفس اور وسواس سے رفع مواخذہ کے بیان کے لئے واقع ہوئی ہے۔ نہ کہ احکام عقود کے بیان
کرنے کے لئے۔ اسلئے کہ وسواس سے جیسا کہ شارحین نے بیان کیا ہے۔ خواطر فاسدہ اور ہوا
جس ردیہ کی نسبت جو کفر اور معصیت کے باعث ہوا کرتے ہیں نفس اور شیطان کی بات چیت
مراد ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی ترجمہ مشکوۃ میں فرماتے ہیں۔ "وسوسہ لغت میں آواز نرم۔ اور
عورتوں کے زیور مثل خلخال وغیرہ کی آواز۔ اور برا اندیشہ وخیال ہے۔ اور یہاں اس حدیث
شریف میں افکار فاسدہ اور خیالات ردیہ کی نسبت جو کفر و معصیت کے باعث ہوتے ہیں شیطان
اور نفس کی باہمی گفتگو مراد ہے۔ اور جو دلی خیالات ایمان اور طاعت الٰہی کا باعث ہوتے
ہیں۔ ان کو الہام کہتے ہیں۔ ترجمہ حدیث کے بعد فرماتے ہیں کہ جو عمل کرنا ضروری ہے۔ نفس اور
شیطان اس کی نسبت وسوسہ پیدا کرتے ہیں۔ اور دل میں وسواس ڈالتے ہیں۔ جبتک زبان سے
نہ کہا جائے۔ وہ لکھا نہیں جاتا۔ اور اس پر مواخذہ نہیں ہوتا۔ اور یہ بات اس امت مرحومہ
کے لئے خاص ہے۔ دوسری امتوں سے اس پر مواخذہ کیا جاتا تھا۔ اور عقاب دیا جاتا
تھا۔

وجہ پنجم۔ بالفرض ہم تسلیم کر لیتے ہیں کہ اس حدیث شریف میں قول مصنف کے موافق وسوسہ
سے نیت مراد ہے۔ ہم عرض کرتے ہیں کہ اگر حدیث شریف اپنے اطلاق اور عموم پر رہے۔
تو لازم آتا ہے۔ کہ نیت بغیر تلفظ کے کسی جگہ بھی معتبر نہ ہو۔ چونکہ ایسا نہیں ہے۔ اسلئے یہاں
وسوسہ سے نیت بھی مراد نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی نے ترجمہ مشکوۃ میں فرمایا ہے۔
جاننا ضروری ہے کہ نیت دل کا کام ہے۔ زبان سے کہنے کی ضرورت نہیں۔ اگر زبان سے کہیں

اور دل غافل اور بے خبر ہو تو معتبر نہیں۔ اور بالفرض اگر نیت دل میں حاصل ہو جائے۔ اور زبان پر نہ آئے یا زبان پر اسکے برخلاف جاری ہو۔ کچھ نقصان نہیں۔ اور علما نے نماز کی نیت کے باب میں اس امر پر اتفاق کرنے کے بعد کہ اس کا بالجہر یعنی پکار کر بہ آواز کہنا مشروع اور جائز نہیں ہے۔ اس بات پر اختلاف کیا ہے۔ کہ نیت کو تلفظ کر یعنی لفظوں میں کہنا صحت نماز کی شرط ہے یا نہیں؟ صحیح قول یہ ہے کہ شرط نہیں۔ اور اسکو شرط رکھنا غلط ہے۔ لیکن فقہا نے کہا ہے کہ اگر زبان سے کہیں۔ تو بہتر اور مستحب ہے۔ تاکہ زبان اور دل موافق اور ظاہر باطن کے ساتھ مطابق ہو جائے۔ نیز معنی نیت کو سمجھنا اور اس کو دل میں حاضر کرنا ذکر الفاظ کے ذریعے آسان رہے۔ اور محدثین کہتے ہیں۔ کہ کسی روایت میں آنحضرت صلعم سے مروی نہیں ہے کہ وہ سرور کائنات نیت کو زبان سے فرمایا کرتے تھے۔ اتنا ہی وارد ہوا ہے۔ کہ جب نماز کو کھڑے ہوتے تو اللہ اکبر کہتے۔ اگر کچھ اور بھی پڑھا کرتے۔ تو ضرور روایت میں مذکور ہوتا پس سنت کا طریقہ اور حضرت کی پیروی یہی ہے کہ دل میں نیت کرنے ہی پر اکتفا کریں۔ اور اتباع و پیروی جس طرح فعل میں واجب ہے۔ اسی طرح ترک فعل میں بھی ضروری اور لازم ہے پس جو شخص ایسے فعل پر مواظبت اور مداومت کرے۔ یعنی ہمیشہ بجالائے۔ جو شارع علیہ السلام نے نہیں کیا۔ وہ مبتدع یعنی بدعتی ہے۔ محدثین نے ایسا ہی فرمایا ہے۔ انتہیٰ۔

قول مصنف تحفہ نیز کہتے ہیں۔ کہ قاضی کا حکم حدود میں نافذ اور جاری نہیں ہوتا امام معصوم کا ہونا ضروری ہے۔ پس امام کے عدم تسلط کے زمانے میں چنانچہ امت کا اکثر زمانہ اسی حالت میں گزرا ہے۔ حدود کی تعطیل اور معطلی لازم آتی ہے۔ اگر بالفرض امام معصوم موجود ہو تو سرمن رائے۔ کربلائے معلی اور نجف اشرف ہی میں ہوگا۔ فیض آباد۔ اور بنگالہ میں کون ہے جو امامیہ کے لئے حدود کو قائم کرے۔ اور اگر اس کا نائب اس کی اجازت سے اقامۂ حدود کر سکتا ہے۔ تو خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ (یعنی ان کو اسّی کوڑے لگاؤ) اور فرماتا ہے۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منھما مائۃ جلدۃ (زناکار عورت اور زناکار مرد دونوں میں سے ہر ایک کو سو کوڑے مارو) نیز فرماتا ہے۔ السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما (چور مرد اور چور عورت دونوں کے ہاتھ کاٹو) اور تمام عبادات و معاملات اور کفارات بحدود دین کے حق میں کیونکر حضور امام سے وابستہ ہونگے۔ انتہیٰ کلامہٗ۔

جواب باصواب مصنف کے سیاق کلام سے ایسا مترشح ہوتا ہے کہ تمام امامیہ اس

نیت کے معنی اور اس کا طریق سمجھنے کی غلطی صفحہ ۳۱۳

زمانۂ غیبت میں اقامۂ حدود کے متعلق اعتراض

قول کے قائل ہیں۔ سو یہ خلاف واقع ہے کیونکہ جمہور امامیہ کا قول اسکے برخلاف ہے۔ اور کہتے ہیں کہ قضا امام علیہ السّلام کے حضور میں امامؑ اور اس کے نائب کا کام ہے۔ اور زمانۂ غیبت میں فقیہ جامع الشرائط کے سپرد ہے۔ اور فقیہ جامع الشرائط کا حکم (قضا) تمام قضایائے شرعیہ میں خواہ حدود ہو۔ یا دیگر قضایا۔ نافذ اور جاری ہے۔ اور حسب مضمون حدیث شریف انظروا الی رجل منکم قد روی حدیثنا وعرف احکامنا فاجعلوہ قاضیا فانی قد جعلتہ قاضیا فتحاکموا الیہ یعنی جو شخص کہ اہل بیت کرام علیہم السّلام کی حدیث کا راوی اور احکام دین متین کا عارف اور مسائل دین مبین کا واقف ہو۔ تمام موالیان ائمہ اطہار علیہم السّلام پر عام قضایا کو اس کی طرف رجوع کرنا واجب ہے۔ اور اسکے اوامر و نواہی کی فرماں برداری جو کتاب و سنت کے موافق ہوں۔ متحتم اور لازم ہے۔ اسلئے کہ امر وجوب کے واسطے ہے۔ جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ لمعہ دمشقیہ میں فرمایا ہے۔ ویجوز للفقہاء حال الغیبۃ اقامۃ الحدود مع الامن من الضرر علی انفسہم وغیرہم من المومنین وکذا یجوز لہم الحکم بین الناس واثبات الحقوق بالبینۃ والیمین وغیرہما مع اتصافہم بصفات المفتی وھی الایمان والعدالۃ ومعرفۃ الاحکام الشرعیۃ الفرعیۃ بالدلیل التفصیلی والقدرۃ علی رد الفروع من الاحکام الی الاصول والقواعد الکلیۃ ھی ادلۃ الاحکام ویجب علی الناس الترافع الیہم ویاثم الراد علیہم انتھی (زمانۂ غیبت میں فقہاء کے لئے اقامہ حدود کرنا جائز ہے۔ جبکہ خود ان کے نفس اور دیگر مومنین کو ضرر سے امن حاصل ہو۔ اور اسی طرح ان کے لئے جائز ہے۔ کہ وہ لوگوں کے درمیان حکم کریں۔ اور بینہ اور قسم وغیرہ سے حقوق کو ثابت کریں جبکہ ان میں قاضی کی صفات موجود ہوں۔ اور وہ یہ ہیں۔ ایمان۔ عدالت اور احکام شرعیہ فرعیہ کی دلیل تفصیلی سے معرفت۔ اور فروع احکام کو اصول و قواعد کلیہ یعنی دلائل احکام کی طرف رد کرنے کی قدرت۔ اور لوگوں پر واجب ہے کہ اپنے مقدمات و مرافعات کو ان کی طرف رجوع کریں۔ اور ان پر رد کرنیوالا شخص گنہگار ہے) ایسے شخص کا وجود بلاد ہند مثلاً فیض آباد۔ لکھنؤ۔ بنگالہ وغیرہ میں متحقق ہے۔ پس امام علیہ السّلام کی طرف سے تعطیل لازم نہیں آتی۔ اور اگر اہل عدوان اور صاحبان ظلم و جور کے خوف سے اجرائے احکام اور اقامت حدود نہ کر سکیں۔ یا رعیت کے لوگ خوف کی وجہ سے اس کی طرف رجوع نہ کریں۔ تو اس کا وزر و وبال اہل جور و طغیان کی طرف عائد ہوگا۔

جمہور امامیہ کا قول

صفحہ ۲۱۳

صفات قاضی

باوجود اس کے پھر بھی اکثر اوقات موالیان اہل بیت علیہم السلام اپنے قضایا و معاملات کو ایسے اشخاص کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اور حتی الامکان اپنے مخالف مذہب کی طرف رجوع نہیں کرتے۔ اور جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ بشرطیکہ صحیح نقل کیا گیا ہو۔ شاذ قول ہے۔ دکانہ شریعۃ نسخت قبل العمل بہا۔ گویا وہ ایک شریعت تھی۔ جو اس پر عمل کئے جانے سے پہلے منسوخ ہوگئی اس سے تمام فرقہ پر اعتراض قائم نہیں ہو سکتا۔ اور مصنف نے جو یہ تحریر فرمایا ہے۔ کہ "اگر اس کا نائب اس کی اجازت سے اقامۂ حدود کر سکتا ہے۔ تو خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے؟" نہایت رکیک اور سست و کمزور ہے۔ کیونکہ احکام شرعیہ کا استنباط کرنا اور اسکے موافق فتویٰ دینا کسی عامی شخص کا کام نہیں ہے۔ اگر آنجناب کا یہ قول کچھ صحت رکھتا ہو۔ تو رعیت کو اتنا کہنے کا حق حاصل ہے۔ کہ ہم کو اس قاضی کی طرف جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہوا ہے۔ رجوع کرنا کیا ضرور ہے۔ اگر قاضی جو بادشاہ کی طرف سے مقرر ہوا ہے۔ اقامہ حد کر سکتا ہے پس خدا کی بلا واسطہ اجازت کیا کم ہے۔ حسبنا کتاب اللہ ہم کو کتاب خدا کافی ہے۔ خدا فرماتا ہے۔ فاجلدوھم ثمانین جلدۃ اور فرماتا ہے۔ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ نیز فرماتا ہے السارق والسارقۃ فاقطعوا ایدیھما اور ایسی ہی اور آیات اقامۂ حدود کے لئے کافی و وافی ہیں۔ قاضیوں اور مفتیوں کی تقلید محض عبث و بیکار ہے۔ حالانکہ اقامۂ حدود میں امام کے شرط ہونے پر امت کا اجماع واقع ہو چکا ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہی کہ امام کی تفسیر میں اختلاف واقع ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ اجتمعت الامۃ علی انہ لیس لاحاد الرعیۃ اقامۃ الحدود علی الجناۃ بل اجمعوا علی انہ لایکون اقامۃ الحدود علی الاحرار الجناۃ الا للامام فلما کان ھذا التکلیف تکلیفا جازما ولا یمکن الخروج عن عھدۃ ھذا التکلیف الا عند وجود الامام وما لا یتم الواجب الا بہ وکان مقدورا للمکلف فھو واجب لزم القطع لوجوب نصب الامام (امت کا اس بات پر اجماع ہو چکا ہے کہ اہل جنایت پر حدود کا قائم کرنا کسی فرد رعیت کا کام نہیں ہے۔ بلکہ اس امر پر سب کا اجماع ہے۔ کہ احرار مجرموں پر امام کے سوا اور کوئی شخص اقامۂ حدود کا حق نہیں رکھتا۔ پس جبکہ یہ تکلیف جزمی اور حتمی تکلیف ہے۔ اور اس تکلیف سے وجود امام کے سوا اور کسی سے عہدہ برآری نہیں ہو سکتی اور جو چیز ایسی ہو۔ کہ واجب کی تکمیل اسکے بغیر نہیں ہو سکتی۔ اور اسی سے ہو سکتی ہے۔ اور وہ مکلف کے لئے مقدور و مقرر ہے پس وہ چیز واجب ہے پس نصب امام کا واجب ہونا قطعی اور

لازمی ہوا)

قول مصنف تحفہ ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں ۔ علم کتابت بھی قضا کی شرط ہے ۔ حالانکہ کتاب و سنت سے اس زائد شرط پر کوئی دلیل نہیں ہے ۔ بلکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے ۔ اسلئے کہ خاتم النبیین بے شک قضا کا منصب رکھتے تھے ۔ اور اس باب میں آنحضرتؐ میں کچھ کمی نہ تھی ۔ نص قرآنی اس پر دلیل ہے ۔ انا انزلنا الیک الکتاب بالحق لتحکم بین الناس بما اراک اللہ (ہم نے تیری طرف حق کے ساتھ کتاب نازل کی ہے ۔ تاکہ تو اس سے جو اللہ نے تجھکو عطا فرمایا ہے ۔ لوگوں کے درمیان حکم کرے) حالانکہ آنحضرتؐ علم کتابت نہ رکھتے تھے ۔ اور اس پر آیہ ذیل بھی دلالت کرتا ہے ۔ وما کنت تتلو من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بیمینک (اور تو اس سے پہلے کوئی کتاب نہ پڑھتا تھا ۔ اور نہ تو اس کو اپنے دائیں ہاتھ سے لکھتا ہے)

نیز قبالہ جات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا دار القضا کے متصدیوں اور عہدہ داروں کا کام ہے ۔ اگر قاضی خود اس کام کو نہ کر سکے ۔ تو اس کی قضا میں کیا نقصان ہے ؟ انتہی کلامہ

جواب باصواب ۔ فاضل مصنف کا کلام چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے ۔

وجہ اول ۔ یہ کہ یہ مسئلہ بھی مسائل اختلافی میں سے ہے ۔ کیونکہ علمائے امامیہ اس باب میں باہم اختلاف رکھتے ہیں ۔ کہ آیا علم کتابت قضا کی شرط ہے یا نہیں ۔ بعض علماء شرط ہونے کے قائل ہوئے ہیں چنانچہ جامع عباسی میں فرمایا ہے "ہفتم یہ کہ بعض مجتہدین کے مذہب کے موافق کچھ لکھنے پر قدرت رکھتا ہو ۔ اور ایک جماعت عدم اشتراط کی قائل ہے ۔ اور انہوں نے اپنے مختار قول پر جیسا کہ فاضل مصنف نے ذکر کیا ہے ۔ استدلال کیا ہے" ۔ شرائع الاسلام میں ہے ہل یشترط علمہ بالکتابۃ والاقرب اشتراط ذلک لما یضطر الیہ من الامور التی لا یتیسر بغیر النبی بدون الکتابت (آیا قاضی کا علم کتابت رکھنا شرط ہے ؟ اور اقرب یہ ہے کہ یہ شرط ہے ۔ کیونکہ بعض امور مجبوراً ایسے آپڑتے ہیں ۔ کہ نبی کے سوا دوسرا شخص کتابت کے بغیر آسانی سے طے نہیں کر سکتا ۔ پس مصنف کا امامیہ پر یہ اعتراض کرنا انصاف سے بعید ہے ۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ آنحضرت علیہ وآلہ الصلٰوۃ والسلام کے اُمی ہونے سے قاضی کے لئے علم کتابت کے شرط نہ ہونے پر استدلال کرنا باطل ہے ۔ اول تو ہم تسلیم نہیں کر سکتے ۔ کہ آنحضرتؐ کو بعثت کے بعد کتابت کا علم حاصل نہ تھا ۔ کیونکہ آنحضرت صلعم کو بموجب آیہ کریمہ و علمک مالم تکن تعلم

وکان فضل اللہ علیک عظیما (اور جو کچھ تو نہ جانتا تھا۔ اس نے تجھکو سب تعلیم کر دے۔ اور خدا کا فضل تجھپر بہت بڑا ہے) جو مقام امتنان میں واقع ہوا ہے۔ تمام علوم اولین و آخرین افاضہ ہو گئے تھے۔ اور لفظ ما ایک صیغۂ عموم ہے۔ اور علم کتابت علوم کا ایک شعبہ اور شاخ ہے۔ اور اس آیت کے معنی یہ ہیں کہ جو کچھ تو نہیں جانتا تھا۔ اس نے وہ سب تجھکو سکھا دیا۔ پس اگر آنحضرت ص کو علم کتابت جو اول میں آپ کو معلوم نہ تھا۔ حاصل نہوتا۔ تو اخبار خدا تعالیٰ میں کذب لازم آتا ہے۔ اور یہ بات برہان سے باطل ہے۔ نیز ابن ابی شیبہ نے مخالد کے طریق سے عون بن عبد اللہ سے روایت کی ہے۔ کہ اس نے بیان کیا ہے۔ ماما مات رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم حتی کتب (رسولخدا صلعم نے انتقال نہیں فرمایا۔ یہانتک کہ آپ نے لکھا) مخالد بیان کرتا ہے۔ کہ میں نے اس بات کو شعبی سے ذکر کیا۔ شعبی نے کہا۔ کہ عون نے سچ کہا ہے۔ قاضی عیاض مالکی نے شفا میں فرمایا ہے "ورد ت اثار تدل علی معرفۃ حروف الخط وحسن تصویرھا کقولہ ضع القلم علی اذنک فانہ اذکر لک وقولہ لمعاویۃ الق الدوات وحرف القلم واقم الباء وفرق السین ولا تعور المیم۔ یعنی ایسے آثار و اخبار وارد ہوئے ہیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ آنحضرت ص حروف خط اور ان کی حسن تصویر (خوشخطی) کی معرفت رکھتے تھے۔ چنانچہ آنحضرت صلعم نے اپنے کاتب سے فرمایا۔ قلم کو اپنے کان پر رکھ کہ یہ تجھکو زیادہ یاد دلانے والا ہے۔ اور معاویہ سے فرمایا۔ سیاہی کو سیاہ رکھ۔ اور قلم کو محرف رکھ اور با کو پورا کر اور سین کی تفریق کر۔ اور میم کو گول نہ بنا" اسکے بعد قاضی نے کہا ہے۔ یہ باتیں اگرچہ حضرت ص کے لکھنے کو ثابت نہیں کرتیں۔ لیکن دور نہیں ہے۔ کہ آپ کو وضع کتابت کا علم دیا گیا ہو۔ کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ و آلہ کو سب چیز کا علم دیا گیا ہے۔ اور حدیث صلح حدیبیہ کا ظاہر بھی اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ آنحضرت ص علم کتابت رکھتے تھے۔ کیونکہ روایات عامہ میں آیا ہے کہ جب امیر المومنین علیہ السلام نے صلح نامہ میں آنحضرت ص کی فرمائش کے بموجب تحریر فرمایا "ھذا ما قضی بہ محمد رسول اللہ" (یہ وہ ہے جس پر محمد رسولخدا ص نے فیصلہ کیا ہے) یہ دیکھکر سہیل بن عمرو نے جو قواعد صلح کے طے کرنے اور ان کے مضبوط و محکم کرنے کیلئے قریش کی طرف سے آیا تھا۔ عرض کی ہم تیری رسالت کا اقرار نہیں رکھتے۔ خدا کی قسم اگر ہم جانتے کہ تو خدا کا رسول ہے۔ تو تجھکو خانۂ کعبہ کی زیارت سے منع نہ کرتے۔ محمد بن عبد اللہ لکھ۔ سرور کائنات علیہ و آلہ الصلوٰۃ والسلام نے فرمایا میں محمد رسول اللہ بھی ہوں۔ اور محمد

بن عبداللہ بھی ہوں۔ اے علیؑ محمد بن عبداللہ لکھ۔ اور لفظ رسول اللہ کو مٹا دیئے۔ اور اس کی جگہ ابن عبداللہ لکھدے۔ حضرت امیرؑ نے عرض کی۔ میں ہرگز وصف رسالت کو نہ مٹاؤں گا۔ پس آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام نے کاغذ کو حضرت امیرؑ کے ہاتھ سے لیکر لفظ رسول اللہ محو کردیا۔ اور اس کی جگہ ابن عبداللہ لکھدیا۔ صحیح بخاری میں براء سے روایت کی ہے۔ قال اعتمر النبی صلعم فی ذی القعدۃ فابی اھل مکۃ ان یدعوہ یدخل مکۃ حتی قاضاھم علی ان تقیم بھا ثلثۃ ایام فلما کتبوا الکتاب ھذا ما قاضی علیہ محمد رسول اللہ فقالوا لا نقر بھا ولو نعلم انک رسول اللہ ما منعناک ولکن انت محمد بن عبداللہ قال انا رسول اللہ وانا محمد بن عبداللہ ثم قال لعلی امح رسول اللہ قال لا واللہ لا امحوک ابداً فاخذ رسول اللہ ص الکتاب فکتب ھذا ما قاضی محمد بن عبداللہ ان لا یدخل مکۃ بسلاح الا فی القراب الحدیث۔ (راوی کہتا ہے کہ آنحضرت صؐ نے ماہ ذیقعدہ میں عمرہ کا قصد فرمایا پس اہل مکہ نے آپکو مکہ میں داخل نہ ہونے دیا۔ یہانتک کہ آنحضرت صؐ نے اُن سے اس بات پر صلح کی۔ کہ میں تین روز یہاں ٹھہروں جب صلح نامہ لکھا گیا۔ کہ یہ وہ معاہدہ ہے۔ جس پر محمد رسول اللہ نے صلح کی ہے۔ کفار مکہ نے کہا ہم اس کا اقرار نہیں رکھتے۔ اور اگر ہم جانتے۔ کہ تو رسولخدا ہے تو ہم تجھکو عمرہ کرنے سے نہ روکتے۔ لیکن تو محمد بن عبداللہ ہے۔ فرمایا میں ہی رسول اللہ ہوں۔ اور میں ہی محمد بن عبداللہ ہوں پھر آنحضرت صلعم نے علیؑ سے فرمایا۔ رسول اللہ کو محو کردے۔ عرض کی نہیں قسم خدا کی میں تجھکو ہرگز محو نہ کروں گا۔ پس رسولخدا ص نے عہد نامہ لیکر یہ لکھدیا۔ یہ وہ عہد نامہ ہے جس پر محمد بن عبداللہ نے اس امر پر صلح کی ہے۔ کہ میں بے غلاف سلاح لیکر مکہ میں داخل نہ ہونگا) کیونکہ حدیث کی ظاہر عبارت اور اس کا سیاق اس بات پر دلالت کرتا ہے۔ کہ اس لفظ کو آنحضرت صؐ نے اپنے دست مبارک سے لکھا۔ قسطلانی نے شرح صحیح بخاری میں بیان کیا ہے۔ قیل کتب وھو لا یحسن بل اطلقت ھذہ بالکتابۃ ولا ینافی کونہ امیا لا یحسن الکتابۃ لانہ ما حرک یدہ تحریک من یحسن الکتابۃ انما حرکہا فجاء المکتوب صواباً من غیر قصد فھو معجزۃ ثم قال وقیل لما اخذ القلم اوحی اللہ الیہ فکتب وقیل ما مات حتی کتب انتھی مختصراً (بعض کا قول ہے کہ حضرت صؐ نے لکھا اور وہ خوشنویس نہ تھے۔ بلکہ یہی لکھنا کتابت پر اطلاق کیا گیا۔ اور یہ آپکے امی

ہونے کا منافی نہیں ہے۔ وہ کتابت اچھی نہ جانتے تھے۔ کیونکہ آپ نے اچھے کاتب کی طرح ہاتھ
کو حرکت نہیں دی بصرف اسکو ہلایا۔ اور تحریر بلا ارادہ اچھی آگئی۔ پس وہ معجزہ ہے پھر کہا ہے۔
اور کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے جب قلم پکڑا۔ تو اللہ تعالیٰ نے آپ کی طرف وحی کی۔ پس آپ نے لکھا
بعض نے کہا ہے۔ آپ نے انتقال نہیں فرمایا۔ یہانتک کہ تحریر فرمایا) شیخ ابن حجر نے قصہ صلح کے بیان
کرنے کے بعد مواہب لدنیہ میں فرمایا ہے۔ قیل کتب علیہ السلام بیدہ المبارکۃ وکان
معجزاً لہ (کہتے ہیں کہ آنحضرتؐ نے اپنے دست مبارک سے لکھا۔ اور یہ حضرت کا معجزہ تھا۔)
بعض علما نے جو اس کی تاویل امر بکتابت (لکھنے کا حکم دیا) سے کی ہے۔ وہ ظاہر کے خلاف ہے
اور اس کا قیاس کتب الی قیصر اور کتب الی کسریٰ (یعنی قیصر کو لکھا اور کسریٰ کو لکھا) پر کرنا
قیاس مع الفارق ہے۔ اور اس قصہ کا سیاق اس حمل کا انکاری ہے۔ اور بہت سے علمائے
اہلسنت مثلاً ابو الولید باجی نے جو اعاظم علمائے مغرب سے ہے۔ بیان کیا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے
خود اپنے دست مبارک سے لکھا۔ بعد اسکے کہ لکھنا بالکل نہ جانتے تھے۔ مدارج النبوۃ میں ابن
دحیہ سے نقل کیا ہے۔ کہ علمائے افریقہ کی ایک جماعت علما نے باجی سے اس باب میں موافقت
کی ہے۔ منجملہ ان کے ایک عالم اس کا شیخ ابوذر تھا۔ جو صحیح بخاری کا ایک راوی ہے۔ اور
ابو الفتح۔ اور دیگر علمائے وقت اسکے ساتھ اس قول میں متفق تھے۔ اور آیہ کریمہ ماکنت تتلو
من کتاب ولا تخطہ بیمینک سے قطعاً عدم کتابت پر استدلال کرنا ضعیف ہے۔ کیونکہ
زمانہ ماقبل میں کتابت کا نہ ہونا زمانہ مابعد میں حصول کتابت کا منافی نہیں ہوسکتا۔ یعنی پہلے
نہ جانتے تھے پھر بعد ازاں حاصل ہوگیا۔

حکایت عہ۔ شیخ عبد الحق دہلوی نے مدارج النبوۃ میں نقل کیا ہے۔ کہ علمائے اندلس نے
ابو الولید باجی کو اس قول پر تشنیع وملامت کی۔ اور اس کو کفر و زندقہ سے منسوب کیا۔ کہ تو نے جو کچھ
کہا ہے قرآن کے خلاف ہے۔ اور اس باب میں وہاں کے ایک عالم نے یہ شعر کہا۔

شعر برئت ممن یشری دنیاہ بآخرۃ — وقال ان رسول اللہ قد کتبا

ترجمہ۔ میں بیزار ہوں اس شخص سے جو اپنی دنیا کو اپنی آخرت کی عوض خریدتا ہے۔ اور اس نے
کہا ہے۔ کہ رسول اللہؐ نے کتابت کی۔ اور ان علما نے کہا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے رسول صلعم کو
خط وکتابت سے منزہ اور مبرّا بنایا۔ اور اسکو نبی امی فرمایا۔ اور اس بات کو نبوت اور نبی کی

عہ یہ حکایت کتاب فتح الباری میں بھی ہے ۱۲

برہان قرار دیا۔ اور ارشاد فرمایا ماکنت تتلو من قبلہ من کتاب ولا تخطہ بیمینک اذا لارتاب المبطلون۔ (نہ تو پہلے سے تو کسی کتاب کو پڑھتا تھا۔ اور نہ اسکو اپنے دائیں ہاتھ سے لکھتا تھا تب تو ضرور اہل باطل شک میں پڑ جاتے) پس آنحضرتؐ کے لئے کتابت کا ثابت کرنا اس برہان کے باطل کرنے کا موجب اور باعث کفر ہوگا جب یہ مناظرہ اور مجادلہ علما کے درمیان واقع ہوگیا تو حاکم وقت نے ان سب کو جمع کیا۔ اور جو علم و معرفت خود رکھتا تھا۔ اس سے ان سب کے مقابلے میں باجی کی امداد کی۔ اور کہا کہ یہ قول قرآن کا منافی نہیں ہے۔ بلکہ قرآن کے مفہوم سے اخذ کیا گیا ہے کیونکہ نفی کتابت کو ورود قرآن کے ماقبل سے مقید فرمایا ہے جب آنحضرت صلعم کا امی ہونا ثابت ہوگیا اور اس سے حضرت کا معجزہ قرار پا گیا۔ تو اس میں شک دار تیاب سے امن حاصل ہوگیا۔ اب اگر بعد ازاں آنحضرتؐ بلا کسی کی تعلیم کے کتابت کے عارف اور عالم ہو جائیں۔ تو اس میں کچھ بھی حرج نہیں ہے۔ اور یہ آنحضرتؐ کا دوسرا معجزہ ہے۔

وجہ سوم - یہ کہ آیہ کریمہ کا ظاہر عدم کتابت کی دلیل ہے۔ نہ عدم علم کتابت کی۔ اور علم بہ کتابت میں بحث ہے۔ نہ کہ نفس کتابت میں۔ اور علم کتابت کا حاصل ہونا کتابت کرنے کا مقتضی نہیں ہے۔ (یعنی جو کتابت جانتا ہو۔ وہ لکھے بھی ضرور۔ یہ ضروری نہیں) کیونکہ بہت سے سلاطین اور امرائے ذوی الاقتدار حالانکہ خود علم کتابت رکھتے ہیں۔ اور اس میں ان کو بہت کچھ رسوخ اور دخل حاصل ہے۔ مگر اکثر اوقات فرامین اور پروانجات خود تحریر نہیں کیا کرتے۔ اور اس کام کو منشی اور کاتب عموماً سرانجام دیا کرتے ہیں۔ پس مصنف کا یہ قول بھی باطل ہوا کہ قبالات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا دار القضا کے متصدیوں اور عہدہ داروں کا کام ہے؛ قاضی کو لکھنا پڑھنا جاننے کی ضرورت نہیں۔

وجہ چہارم - یہ کہ مصنف کے قول کہ قبالات اور سجلات کا لکھنا اور پڑھنا الخ اور آیہ کریمہ ماکنت تتلو من قبلہ من کتاب کو مقام استدلال میں پیش کرنے سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے کہ اس مسئلہ میں مصنف تحفہ نے اس قول کو اختیار کیا ہے۔ کہ پڑھنے کا علم بھی قضا کی شرط نہیں ہے۔ اس قول کا قائل ہونا قاضیوں کے گروہ کو جہل و نادانی پر تحریص و ترغیب دینا ہے بیشک اس قول سے مصنف کی غرض یہ ہے۔ کہ اس حکم مشہور کی تائید اور تقویت کی جائے۔ کہ زمانہ گذشتہ میں یہ رواج تھا۔ کہ قضا کا منصب جلیل القدر جاہلوں کے سپرد کیا جاتا تھا۔ اور اس ہمارے زمانے میں وہی دستور اور معمول چلا آتا ہے۔ فتاوائے بزازیہ میں مذکور ہے۔ وقد رایت بنواحی خوارزم دھلم جماعۃ ممن فوض الیھم القضا ولکن ابعض نواحی دشت من لا یصح القضاء بتھا درہم

فكيف قضاءهم وقد سئلت عن شهادتهم انه هل يقبل فقلت نعم مع عدلين وكل ذلك من تهاون امراء الدشت بالشرع وقد رايت من العجائب ان واحدا من الامراء الذى يدعى انه لم يمض مثله دينا قلد قضاء مدينة الى شارب جاهل لا يعرف قرانا ولا احكاما حتى يقضى باربعة مذاهب فقلت فيه فقال انا اعلم بالمصلحة والله يعلم المفسد من المصلح انتهى - (میں نے نواحی خوارزم میں نیز نواحی دشت میں قاضیوں کی ایک جماعت دیکھی جن کی شہادت کے موافق حکم دینا صحیح نہیں ہے چہ جائیکہ ان کا حکم اور فیصلہ اور مجھ سے سوال کیا گیا کہ آیا ان قاضیوں کی شہادت قبولیت کے قابل ہے میں نے جواب دیا کہ ہاں مگر دو عادل گواہوں کی شہادت پر۔ اور یہ سب کچھ امرائے وحکام دشت کا امر شریعت میں تہاون اور سستی کرنے کا نتیجہ ہے۔ اور میں نے ایک عجیب بات دیکھی۔ کہ ایک امیر جو یہ دعوی کرتا تھا کہ مجھ جیسا کوئی شریعت پر چلنے والا نہیں ہے۔ اس نے شہر کی قضا ایک شراب خور جاہل کے حوالے کردی جو نہ قرآن جانتا تھا۔ اور نہ احکام قرآنی کا عارف تھا۔ یہانتک کہ وہ چاروں مذہب کے موافق فیصلے کیا کرتا تھا میں نے اس باب میں اس سے دریافت کیا۔ جواب دیا کہ میں اس کی مصلحت کو خوب جانتا ہوں۔ اور خدا فساد کرنے والے اور اصلاح کرنے والے کا علم رکھتا ہے۔)

وجہ پنجم یہ کہ اگر بالفرض مصنف کے قول کو تسلیم کرلیں۔ تو اس باب میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ پر قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔ کیونکہ سید رسل صلعم خطا وزلل سے معصوم اور وحی الہی سے موئد اور نفس قدسی سے مسدد تھے۔ اس بزرگوار کو ان اوصاف کی موجودگی میں علم کتابت کی ضرورت نہ تھی۔ برعکس اسکے دوسرے لوگوں کو نفس و جبلت میں کمی اور نقصان کی وجہ سے کتابت کی احتیاج باقی ہے۔ کہ واقعات اور سوانحات کو ضبط کرنے کے وقت جن کی اکثر اوقات ضرورت پڑتی ہے۔ اس سے کام لیں۔ نیز انبیا کے ساتھ اس باب میں قیاس کرنا اگر درست ہو تو لازم آتا ہے۔ کہ عمی یعنی نابینا ہونے سے سلامت رہنا بھی شرط نہ ہو۔ حالانکہ بالاتفاق قضا کی شرائط میں داخل ہے۔ کیونکہ حضرت شعیب علی نبینا وعلیہ السلام زیور بصارت سے عاری اور خالی تھے۔

قول مصنف تحفہ - نیز ان کے اخبار میں (محدثین) احادیث غریبہ ونادرہ رکھتے ہیں منجملہ ان کے ایک یہ ہے کہ اگر ایک عورت جس کی بیٹی مرگئی ہو۔ دعوی کرے۔ کہ میں نے اپنی متوفیہ بیٹی کے پاس فلاں فلاں اسباب یا خادم امانت رکھا تھا۔ اس کا یہ دعوی بینہ اور گواہوں کے

جواز قضا واسطے عجز از کتابت

قیاس کاتبوں کا قیاس آنحضرت پر درست نہیں

بغیر ہی مقبول ہے۔ ابن بابویہ نے اس پر نص کیا ہے۔ اور یہ حدیث صریحاً قواعد شرع کے خلاف ہے۔ کیونکہ شریعت میں کوئی دعوی بلا شہادت مقبول نہیں۔ قولہ تعالیٰ لولا جاؤا باربعۃ شہداء فاذ الم یاتوا بالشہداء فاولئک عند اللہ ھم الکاذبون (وہ چار گواہ کیوں نہیں لاتے۔ جب وہ گواہوں کو نہ لائیں پس یہی لوگ تو اللہ کے نزدیک جھوٹے ہیں) اور شرع کا مقصد جو اموال کی حفاظت کرنا ہے یہاں صریحاً فوت ہو جاتا ہے۔ انتہی۔

جواب باصواب۔ مدعی کے دعوی کو بینہ اور گواہوں کے بغیر قبول کرنا امامیہ کے خصائص سے جو مصنف کے خیال میں مسائل صابئین، شاستر ہنود اور یہودیت اور نصرانیت سے مشابہ ہیں، شمار کرنا آنجناب کے جہل یا تجاہل کی دلیل ہے۔ کیونکہ اس حکم میں حضرت ابوبکر صدیق بھی بعض فقہائے امامیہ کے ساتھ شریک ہیں۔ اسلئے کہ عامہ کی کتب احادیث میں وارد ہوا ہے۔ جب جابر بن عبد اللہ انصاری خدمت خلیفہ اول میں حاضر ہو کر دعوی کیا۔ کہ حضرت رسالت پناہی صلعم نے بحرین کے مال کی تہائی کا مجھ سے وعدہ فرمایا ہے۔ جناب خلافت مآب نے اس دعوی کو بلا بینہ و شہود تسلیم کر کے مال بحرین کی تہائی اسکو عطا فرمائی۔ پس اس حکم کو قواعد شریعت کے مخالف اور کلام الٰہی کے منافی جاننا آنجناب کے مذہب اہلسنت سے مرتد ہو جانے پر دلالت کرتا ہے۔ ترمذی نے اپنی جامع میں ابو جحیفہ سے روایت کی ہے۔ قال رایت رسول اللہ صلعم ابیض وکان الحسن بن علیؑ یشبہہ وامر لنا بثلثۃ عشر قلوصاً فذھبنا نقبضھا فاتانا موتہ فلم یعطونا شیئاً فلما قام ابوبکر قال من کانت لہ عند رسول اللہ عدۃ فلیجی فقمت الیہ فاخبرتہ فامر لنا بھا (میں نے دیکھا کہ رسولخدا صلعم سفید رنگ تھے۔ اور حسنؑ بن علی ان سے مشابہت رکھتے تھے۔ اور آنحضرت صلعم نے تیرہ اونٹنیوں کا حکم فرمایا۔ پس ہم ان پر قبضہ کرنے کے لئے گئے۔ پس ہم آنحضرتؐ کی موت کے وقت پہنچے۔ ہم کو انہوں نے کچھ نہ دیا۔ جب ابوبکر خلیفہ ہوئے تو فرمایا۔ جس سے رسولخدا صلعم نے کچھ وعدہ فرمایا ہو۔ وہ میرے پاس آئے۔ یہ حکم سنکر میں حاضر ہوا۔ اور حضرت کے وعدہ سے اطلاع دی۔ پس جناب خلافت مآب نے ان کے لئے ہم کو حکم فرمایا) مشکوۃ میں بھی یہ حدیث اور بعد کی حدیث روایت کی گئی ہے۔ صحیح بخاری میں اس طرح واقع ہے۔ حدثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا علی بن عبد اللہ قال ثنا سفین قال ثنا ابن المنکدر قال قال سمعت جابراً قال قال لی النبی صلعم لو جاء مال البحرین اعطیتک ھکذا

ثلثا فلم یقدم حتی توفی النبی صلعم فامر ابوبکر منادیا فنادی من کان له عند النبی صلعم عدۃ او دین فلیاتنا فاتیته فقلت ان النبی صلعم وعدنی فحثالی ثلثاً۔ (ابن منکدر سے روایت ہے۔ وہ کہتا ہے۔ کہ میں نے سنا کہ جابر کہتا تھا۔ کہ رسولخدا صلعم نے مجھ سے فرمایا کہ اگر بحرین کا مال آجائے۔ تو میں اس میں سے تہائی مال تجھکو عطا کردوں۔ پس وہ مال نہ آیا۔ یہانتک کہ آنحضرت کا انتقال ہوگیا۔ پس ابوبکر نے منادی کو حکم دیا۔ اور اس نے ندا دی کہ جس سے آنحضرت نے کچھ وعدہ کیا ہو۔ اور آنحضرت کے ذمے اس کا کچھ قرض ہو۔ وہ ہمارے پاس آئے۔ پس میں نے حاضر خدمت ہوکر عرض کیا۔ کہ رسولخدا نے مجھ سے یہ وعدہ فرمایا ہے پس خلیفہ اول نے مجھکو تہائی مال عطا فرمایا) اور دوسری روایت کے آخر میں اس طرح منقول ہے۔ فحثی لی حثیة فعددتها فاذا هی خمسمائة وقال خذ مثلیها (پس مجھکو کچھ مال عطا فرمایا۔ میں نے اس کو شمار کیا۔ تو وہ پانچ سو تھے۔ فرمایا اس سے دوچند لے۔ اور دوسری روایت کے آخر میں اس طرح روایت کی ہے۔ قال جابر فعدّ فی یدی خمسمائة ثم خمسمائة ثم خمسمائة (جابر کہتے ہیں۔ کہ حضرت ابوبکر نے میرے ہاتھ میں پانچ سو شمار کئے پھر پانچ سو۔ پھر پانچسو شمار کئے) شیخ جلال الدین سیوطی نے تاریخ الخلفاء میں بھی اس حدیث کو شیخین سے روایت کیا ہے۔ اور اسکے آخر میں یہ عبارت زیادہ کی ہے فاعطانی الفاً وخمسمائة (پس مجھکو ایک ہزار پانچ سو عطا فرمائے)

شیخ صدوق ابن بابویہ علیہ الرحمہ کے کلام کا حاصل مطلب یہ ہے۔ کہ جب دختر متوفی کی مال اپنی امانت کا دعوی کرے اور وارثان خاموشی اور سکوت پر اصرار کر رہے ہوں۔ اس صورت میں مدعی علیہ کو منکر ناکل[عہ] کے حکم میں قرار دیکر مدعی کو قسم دی جاتی ہے۔ ایسا ہی مسئلہ مذہب شافعی میں بھی واقع ہے۔ اور اس حدیث صحیح کے مطابق ہے۔ جو حاکم نے ابن عمر سے روایت کی ہے۔

نجم وہاج شرح منہاج میں فرماتے ہیں۔ امر المدعی علیه علی السکوت عن وجوب المدعی جعل کمنکر ناکل فیرد الیمین علی المدعی لان النبی صلعم رد الیمین علی طالب الحق رواه الحاکم عن ابن عمر وقال صحیح الاسناد وخرجه الدارقطنی باسناد فیه مجاهیل وروی الشافعی عن عمر انه قضی بذلك فی المختصر[عہ] انتهی (مدعی کے جواب سے مدعی علیہ کا سکوت کرنا اسکو منکر ناکل بنا دیتا ہے۔ پس ایسی صورت میں مدعی کو قسم دیجاتی

عہ ناکل وہ شخص ہے جو قسم نہ کھائے۔ اور اس سے انکار کرے۔ ۱۲ عہ مختصر وہ شخص ہے جو جانکنی کے عالم میں گرفتار ہو۔

ابن بابویہ علیہ الرحمہ کی روایت کا مطلب

مال بحرین سے جو حضرت ابوبکر نے وعدہ پیغمبر پر جابر بن عبداللہ کو بلا ثبوت اور بے گواہ دیا

ہے۔ کیونکہ آنحضرت صلعم نے طالب حق کو قسم دی ہے۔ حاکم نے اسکو ابن عمر سے روایت کیا ہے۔ اور کہا ہے کہ یہ صحیح الاسناد ہے۔ اور دار قطنی نے اس روایت کو ایسی اسناد سے روایت کیا ہے۔ جس میں مجاہیل واقع ہیں۔ اور شافعی نے عمر سے روایت کی ہے۔ کہ آپ نے ایک مختصر کے باب میں اسکے موافق فیصلہ فرمایا ہے)۔

قول مصنف تحفہ - منجملہ ان کے ایک یہ ہے۔ کہ اگر ایک شخص کا دشمن اس پر زنا کرنے کا دعویٰ کرے۔ اور اُس کا کوئی گواہ نہ ہو۔ اس دشمن کو قسم دیکر خلاص کر دینا چاہیئے۔ قذف کی حد اس کو نہ لگانی چاہیئے۔ ان کے شیخ مقتول نے مبسوط میں اس پر نص کیا ہے۔ حالانکہ شرع میں قسم کو حدود کے معاملہ میں معتبر نہیں رکھا گیا۔ اور حد زنا کے مدعی پر جب وہ بینہ کے قائم کرنے سے عاجز ہو جائے۔ حد قذف کو واجب کیا ہے جیسا کہ قرآن میں نص کیا گیا ہے۔ اور اس مقام میں کہ دشمنی جو جھوٹی تہمت سے صریحًا تعلق رکھتی ہے۔ کس طرح اسکو نظر انداز کیا جائے۔ اور قسم پر حسن ظن رکھا جائے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب - اس قول کا مطلق اور غیر مفید ہونا ممنوع و باطل ہے کیونکہ حد قذف کو بعض علما حق اللہ کہتے ہیں۔ اور بعض حق عباد جانتے ہیں۔ جو علما کہ حق عباد جانتے ہیں۔ انہوں نے قسم کو اس میں معتبر جانا ہے۔ تحفۃ الفقہا میں فرماتے ہیں وان طلب المقذوف من القاضی ان یستحلف القاذف فانہ لا یستحلفہ عندنا خلافا للشافعی بناءً علی ان حد القذف حق العباد عندہ (اگر مقذوف (جس پر زنا کا الزام لگایا گیا ہے) قاضی سے درخواست کرے۔ کہ وہ قاذف (زنا کا الزام لگانیوالا) سے قسم طلب کرے یعنی اسکو حلف دے۔ تو ہمارے نزدیک قاضی اسکو حلف نہ دیگا۔ برخلاف اس کے شافعی کے نزدیک حلف دیسکتا ہے۔ کیونکہ اس کے نزدیک قذف (الزام زنا) حق العباد میں داخل ہی فتبصر۔ اور مصنف نے جو یہ لکھا ہے۔ کہ نص علیہ شیخہم المقتول فی المبسوط۔ انکے شیخ مقتول نے مبسوط میں اس پر نص کیا ہے" سو یہ قول بالکل ایسا ہی ہے۔ جیسے کسی ظریف نے کہا ہے کہ شیخ سعدی نے طوطی نامہ میں کیا ہی خوب فرمایا ہے ع
الا یا ایہا الساقی ادر کاسًا وناولہا۔ خبردار اے ساقی! تو پیالے کو گردش دے۔ اور ہم کو وہ پیالہ عطا فرما)

قول مصنف تحفہ - کتاب الشہادت میں بھی یہ لوگ عجیب و غریب چیزیں کہتے ہیں

صفحہ ۳۲۱ مصنف کا دو اغلاط کی۔ شافعی کے نزدیک قاذف کو قسم دینا درست ہے۔

دس برس کے نابالغ بچہ کی گواہی قصاص میں قبول کرتے ہیں۔ حالانکہ نابالغ بچہ کسی معاملہ میں شہادت دینے کی قابلیت نہیں رکھتا۔ اور خدا فرماتا ہے واشہدو اشھیدین من رجالکم (تم اپنے مردوں میں سے دو شخصوں کو گواہ بناؤ) قصاص کے مقدمہ میں جو جان کے تلف ہونیکا معاملہ ہے۔ کس طرح بچہ کی شہادت قبول ہو سکتی ہے۔

جواب باصواب ۔ امامیہ کا مشہور مذہب یہ ہے۔ کہ شہادت میں شاہد (گواہ) کا بالغ ہونا شرط ہے۔ جامع عباسی میں فرماتے ہیں۔ پہلی شرط یہ ہے۔ کہ شاہد بالغ ہو۔ پس بچے کی گواہی قابل سماعت نہیں۔ اور جراح (زخم) اور قصاص کے مقدمہ میں دس سال کے بچہ کی گواہی کے بارے میں اختلاف ہے۔ بعض مجتہدین بچوں کی گواہی کو مطلقاً جائز نہیں جانتے۔ بعض کہتے ہیں کہ بچوں کی گواہی قصاص میں مقبول ہے۔ اور بعض مجتہد ایسے زخم سے اس گواہی کو خاص کرتے ہیں۔ جو موت واقع ہونیکا باعث نہ ہو۔ اور فتویٰ یہ ہے۔ کہ زخم کے سوا اور کسی معاملہ میں بچوں کی گواہی قابل سماعت نہیں۔ فاضل شیخ علی حاشیہ مختصر نافع میں فرماتے ہیں۔ والفتوی انه لا یقبل شهادتهم الا فی الجراح (اور فتویٰ یہ ہے۔ کہ جراحت کے سوا اور کسی معاملہ میں ان کی گواہی مقبول نہیں ہوتی) اس باب میں ان کی گواہی مقبول ہونے کی دلیل یہ ہے۔ کہ اکثر اوقات خصوصاً جراحت اور قتل کے باب میں جو بچوں کے درمیان واقع ہو۔ بچوں کے سوا اور کوئی گواہ نہیں ملتا۔ اگر ایسے موقعوں میں بچوں کی گواہی قبول نہ کی جائے۔ تو اکثر حقوق کا معطل ہونا لازم آتا ہے۔ جب یہ مقدمہ واضح ہو گیا۔ پس معلوم رہے۔ کہ مصنف نے جو کچھ اس مقام میں تحریر فرمایا ہے۔ چند وجہوں سے مردود و باطل ہے۔

وجہ اوّل ۔ یہ کہ مصنف کے سیاق کلام سے یہ ظاہر اور مترشح ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ قصاص میں بچوں کی شہادت کے مقبول ہونے کے قائل ہیں۔ اور یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ قصاص میں بچوں کی شہادت کے مقبول ہونے والے قول کے موافق فتویٰ نہیں دیا جاتا۔

وجہ دوم ۔ یہ کہ امام مالک کے نزدیک بھی بچوں کی شہادت مطلقاً مقبول ہے۔ اگرچہ وہ دس سال کے بھی کم عمر کے ہوں منظومہ میں اور اس کی شرح میں فرمایا ہے۔

یشهد الصبیان فیما یقع　　　من الجراح بینهم فیسمع

(ترجمہ شعر:- ان زخموں کے بارے میں جو بچے ایکدوسرے کو لگاتے ہیں۔ بچوں کی گواہی قبول کی جاتی ہے)۔

شرح:- اذا شهد الصبيان على ما وقع بينهم من الجراحات قبل شهادتهم وقضى بها عند مالك لان هذه الامور لا يحضرها غيرهم فلو لم يقض بشهادتهم تعطلت لهذه الحقوق انتهى (جب بچے ان زخموں کے بارے میں گواہی دیں۔ جو اُن میں باہم واقع ہوتے ہیں۔ تو مالک کے نزدیک ان کی گواہی قبول کیجاتی ہے۔ اور اس کے موافق فیصلہ کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ان امور میں بچوں کے سوا اور کوئی شخص موجود نہیں ہوتا۔ پس اگر ان کی شہادت کیموافق حکم نہ کیا جائے۔ تو یہ حقوق معطل ہوجاتے ہیں) پس امامیہ کو خصوصیت سے تشنیع کرنے اور اس مسئلہ کو ان کے خصائص میں درج کرنے کی کوئی وجہ نہیں ہے۔ بلکہ جب امام مالک کے نزدیک بچوں کی شہادت مطلقاً مقبول ہے۔ اور اس میں دہ سالہ ہونیکی بھی شرط نہیں ہے جو سن تمیز ہے۔ تو وہ بزرگوار تشنیع کے زیادہ تر سزاوار اور حقدار ہیں۔

وجہ سوم:- آیۂ کریمہ مذکورہ بالا سے دہ سالہ بچوں کی شہادت کی عدم قبولیت پر استدلال کرنا سداد و راستی سے بالکل عاری اور خالی ہے۔ کیونکہ محققین علمائے اصول کے نزدیک لقب کا مفہوم معتبر نہیں ہے۔ نیز یہ دلیل اس امر کی مقتضی ہے۔ کہ عورت کی شہادت کسی مقام میں قابل سماعت نہ ہو۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ تفسیر معالم التنزیل میں فرماتے ہیں اجمع الفقهاء على ان شهادة النساء جائزة مع الرجال في الاموال حتى تثبت رجلين ورجل و امرأتين وذهب الشافعي الى ما يطلع عليه النساء غالباً كالولادة والرضاع والثيابة والبكارة ونحوها يثبت بشهادة رجل وامرأتين وبشهادة اربعة نسوة (اس امر پر فقہاء کا اجماع ہوچکا ہے۔ کہ مالوں میں مردوں کیساتھ عورتوں کی گواہی جائز ہے یہانتک کہ وہ دو مردوں اور ایک مرد اور دو عورتوں کی گواہی سے ثابت ہوجاتے ہیں اور شافعی کا مذہب یہ ہے۔ کہ جن امور پر غالباً عورتیں مطلع ہوتی ہیں۔ جیسے ولادت، شیر خواری ثیبہ ہونا۔ باکرہ ہونا وغیرہ۔ وہ ایک مرد اور دو عورتوں کی شہادت سے یا چار عورتوں کی شہادت سے ثابت ہوتے ہیں۔ نیز یہ بھی لازم آتا ہے۔ کہ کفار کی گواہی بھی مسموع اور مقبول نہ ہو۔ کیونکہ لفظ رجال ضمیر (کُم) مخاطبین کی طرف مضاف ہے۔ جو مسلمان ہیں۔ پس ظاہر الفاظ دلالت کرتے ہیں کہ کفار جو غیر مسلمین ہیں۔ ان کی گواہی مقبول نہ ہو۔ حالانکہ رئیس الفقہاء ابو حنیفہ کے نزدیک

کفار کی شہادت مقبول ہے۔ بیضاوی میں فرمایا ہے قال ابوحنیفہ یسمع شہادۃ الکفار بعضھم علی بعض (ابوحنیفہ قائل ہیں۔ کہ کفار کی شہادت ایک دوسرے کے حق میں قبول کی جاتی ہے۔)

قول مصنف تحفہ ۔ کتاب الصید والذبائح میں صریحاً نص قرآنی کے برخلاف اہل کتاب کے شکار کو حرام جانتے ہیں۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب ۔ یہ مسئلہ بھی مسائل اختلافیہ سے ہے۔ ابن عقیل ابن جنید۔ اہل کتاب کے ذبیحوں کے مباح ہونے کے قائل ہیں۔ اور محمد بن بابویہ فرماتے ہیں۔ کہ اگر ذبح کے وقت تسمیہ (بسم اللہ کہنا) اہل کتاب سے سنا جائے۔ تو اس کا ذبیحہ حلال ہے۔ ورنہ نہیں۔ اہل کتاب کے ذبیحوں کی حرمت میں جمہور امامیہ کا مستند اور معتمد علیہ ان آیات واحادیث کا عموم ہے۔ جو تارک تسمیہ کے ذبیحہ کے حرام ہونے پر نص ہیں۔ جیسے آیہ وحرمۃ علیکم المیتۃ والدم ولحم الخنزیر وما اھل لغیر اللہ بہ والمنخنقۃ والموقوذۃ والمتردیۃ والنطیحۃ وما اکل السبع الا ما ذکیتم وما ذبح علی النصب وان تستقسموا بالازلام ذلکم فسق ۔ یعنی تم پر حرام کیا گیا۔ مردار یعنی وہ حیوان جس کی روح بغیر ذبح کئے بدن سے نکلی ہو۔ اور خون اور سور کا گوشت۔ اور وہ جانور جس کے ذبح کرتے وقت اللہ کے سوا اور کسی کا نام پکارا گیا ہو اور وہ جانور جو دبا کر اور گھونٹ کر مارا ہو۔ اور وہ حیوان جو لکڑی یا پتھر مار کر مارا ہو۔ اور وہ جانور جو بلندی سے گر کر مرا ہو۔ یا کسی جگہ سے گر کر مر گیا ہو۔ اور وہ جانور جو دوسرے جانور کے سینگ مارنے سے مارا گیا ہو۔ اور وہ جانور جو کسی درندہ جانور کے کھانے سے مر گیا ہو۔ سوا اس کے جو تم کو مل گیا۔ اور تم نے اسکو ذبح کر لیا ہو۔ درآنحالیکہ وہ اس طرح سے زندہ ہو۔ کہ اپنی آنکھ کو حرکت دے۔ یا اپنی دُم کو ہلائے۔ اور وہ جانور جو ان پتھروں پر ذبح کیا گیا ہو جو بیت الحرام کے گرد و نواح میں نصب کئے گئے ہیں کہ کفار زمانۂ جاہلیت میں ان کی تعظیم کیا کرتے تھے۔ اور ان پر قربانیاں چڑھاتے تھے اور مذبوح جانور کا خون ان پر ملتے تھے۔ اور وہ جانور جن کو تیر ہائے اقداح سے تقسیم کریں۔ اہل جاہلیت کو جب کوئی مہم پیش آتی۔ تو ازلام کی طرف رجوع کرتے تھے۔ اور وہ تین تیر ہوتے تھے۔ انکو ایک تھیلی میں ڈالکر ھبل کے مجاور کے پاس سپرد کر دیتے تھے۔ ایک تیر کے اوپر

امرنی ربی (مجھکو میرے پروردگار نے حکم دیا ہے) دوسرے تیر پر نہانی ربی (مجھکو میری پروردگار نے منع فرمایا ہے) لکھا ہوا ہوتا تھا۔ اور تیسرا تیر جسکو منیح کہتے تھے۔ اُسپر کچھ لکھا ہوا نہ ہوتا تھا جب کوئی شخص کسی کام کا عزم کرتا۔ تو ہبل کے مجاور کے پاس آتا۔ اور کچھ ہدیہ اسکے لئے لاتا۔ وہ اپنا ہاتھ ڈالکر ایک تیر نکالتا۔ اگر اُس پر لکھا ہوتا امرنی ربی تو فوراً اس کام میں مشغول ہوجاتا۔ اور اگر نہانی ربی لکھا ہوتا۔ تو ایک سال تک اس کام کو ترک کردیتا۔ اور اگر منیح نکلتا۔ تو پھر اس تھیلی کی طرف رجوع کرتا تاکہ ذبیحہ کا پتہ چل جائے۔ یعنی وہ ازلام کے ساتھ اونٹوں کو ذبح کرتے تھے۔ اور ان کے ازلام بہت سے تھے۔ اور یہ فعل دائرۂ اسلام سے خارج ہوتا اور باہر نکلنا ہے اور مثلاً وہ حدیث جس کو بخاری نے اپنی صحیح میں اپنی اسناد کیساتھ عدی بن حاتم سے روایت کیا ہے۔ قال سالت النبی صلعم فقال اذا ارسلت کلبک المعلم فقتل فکل واذا اکل فلا تاکل فانما امسکہ علی نفسہ قلت ارسل کلبی فاجد منہ کلبا آخر قال فلا تاکل فانما سمیت علی کلبک ولم تسم علی کلب آخر (عدی کہتا ہے۔ کہ میں نے آنحضرت صلعم سے سوال کیا۔ فرمایا۔ جب تو اپنے تعلیم دادہ کتے کو شکار پر چھوڑے۔ اور وہ مارڈالے تو تو کھالے۔ اور جب وہ کھالے۔ تو تو مت کھا۔ کیونکہ اس نے اس (شکار) کو اپنے نفس کیلئے پکڑا ہے۔ میں نے عرض کی۔ میں اپنے کتے کو چھوڑتا ہوں۔ اور اسکی جگہ دوسرے کتے کو پاتا ہوں۔ فرمایا۔ پس تو مت کھا۔ کیونکہ اپنے کتے پر تو تو نے بسم اللہ پڑھی تھی۔ اور دوسرے کتے پر تو نے بسم اللہ نہیں پڑھی۔ اور یہ حدیث اور ایسی ہی اور احادیث تسمیہ کے وجوب میں نص ہیں۔ قسطلانی نے شرح بخاری میں بیان کیا ہے۔ ظاہرہ وجوب التسمیۃ حتی لو ترکھا سھواً او عمداً لم تحل وھو قول اھل الظاھر انتہی (اس حدیث کا ظاہر تسمیہ کو واجب کرتا ہے۔ یہانتک کہ اگر کوئی سہواً یا عمداً اسکو ترک کردے۔ تو کھانا ممنوع ہے۔ اور یہ اہل ظاہر کا قول ہے) اور یہ ظاہر ہے کہ یہود اور نصاریٰ تسمیہ نہیں کرتے یعنی ذبح کے وقت اللہ تعالیٰ کا نام نہیں لیتے۔ قسطلانی شرح صحیح بخاری میں اس ذبیحہ کی حلیت پر جس کے ذبح کرتے وقت عمداً تسمیہ کو ترک کردیا گیا ہو استدلال کرتے ہوئے بیان کرتا ہے۔ وقال اللہ تعالیٰ وطعام الذین اوتوا الکتاب حل لکم وھم لا یسمعون انتہی (اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ اور اہل کتاب کا طعام تمہارے لئے حلال ہے۔ حالانکہ وہ تسمیہ نہیں کرتے) نیز یہودی خدا تعالیٰ کو عزیر کا باپ جانتے ہیں۔ اور نصاریٰ مسیح علی نبینا وعلیہ السلام کو خدا جانتے ہیں۔ پس انکی مراد اللہ سے مسیح

علیہ السلام ہوگی۔ نہ کہ جناب باری تعالیٰ۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ و ممن یعبد غیر اللہ النصاری الذین یعبدون المسیح (اور غیر خدا کی عبادت کرنیوالوں میں سے نصاریٰ ہیں۔ جو مسیح کی عبادت کرتے ہیں) نیشاپوری نے اپنی تفسیر میں ذکر کیا ہے۔ ولان النصاریٰ اذا سمی اللہ تعالیٰ فانما یرید بہ المسیح (اور اس لئے کہ جب نصاریٰ اللہ تعالیٰ کا نام لیتے ہیں۔ تو وہ اس سے مسیح علیہ السلام ہی مراد لیتے ہیں) پس اہلال اور تسمیہ والد عزیر اور مسیح کے نام سے ہوگا۔ نہ کہ اللہ تعالیٰ کے نام سے۔ اور حقیقت میں تسمیہ اُن سے متروک ہو جاتا ہے۔ اور تارک تسمیہ کا ذبیحہ بموجب نص مذکور اور دیگر نصوص کی بنا پر جن کا ذکر باعث تطویل ہے۔ حرام ہے۔ پس یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ کتاب و سنت کی نصوص کیموافق حرام ہے جیسا کہ امامیہ اسکے قائل ہیں۔ نیز وہ روایت بھی اس قول کی موئد ہے۔ جسکو بیہقی اور صاحب حلیۃ الاولیا۔ اور شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں ابن عباس سے روایت کیا ہے نھی عن ذبیحۃ نصاری العرب یعنی آنحضرت صلعم نے عرب کے نصاریٰ کے ذبیحہ سے منع فرمایا۔ اور اکثر محققین علم اصول فقہ کے نزدیک صفت کا مفہوم حجت نہیں ہے پس نصاریٰ کو عرب کے لفظ سے تخصیص کرنیسے نصارائے عرب کے ذبیحہ کی حرمت کی تخصیص نہیں ہوسکتی۔ چنانچہ صاحبان غور و تامل پر پوشیدہ نہیں ہے۔ اور شافعی اس حدیث کے ظاہر پر عمل کر کے حرمت کو نصارائے عرب کے ذبیحے سے مخصوص جانتا ہے۔ نیز سید جمال الدین محدث نے کتاب روضۃ الاحباب میں لکھا ہے۔ کہ آنحضرت صلعم نے علائی حضرمی کے جواب میں جس نے حضرت سے یہ استفتا کیا تھا۔ کہ یہود و نصاریٰ سے کس طریق پر عمل کروں تحریر فرمایا تھا۔ کہ جو کوئی اپنی یہودیت اور مجوسیت پر باقی رہے۔ اس سے جزیہ لیلے۔ اور مسلمان اس جماعت سے مناکحت نہ کریں۔ اور ان کے ذبیحہ کو نہ کھائیں۔ انتہی کلامہ۔ اور نہی میں اصل حرمت ہے جیسا کہ اصول فقہ میں بیان کیا گیا ہے۔ اور ان احکام کا ناسخ ثابت نہیں ہوا۔ پس اہل کتاب کے ذبیحہ کی حرمت خدا اور رسول خدا کے حکم کے موافق ہے۔ نہ کہ اس کے مخالف۔ جیسا کہ فاضل مصنف نے گمان کیا ہے۔ اور آیہ طعامھم حل لکم وطعامکم حل لھم اور اسی قسم کی دوسری آیات لحوم یعنی گوشتوں کے سوا اور چیزوں سے مخصوص ہیں۔ پس اس صورت میں آیۂ کریمہ مذکورہ کی مخالفت لازم نہیں آتی۔ اور کتاب و سنت کے نصوص جو بطریق عامہ صحاح ستہ میں وارد ہیں۔ اسکی تخصیص کرتے ہیں۔ نیز دیگر احادیث مستفیضہ بھی جو طرق اہلبیت علیہم السلام میں مروی ہیں۔ تخصیص کی تائید کرتی ہیں۔ مزید برآں یہ کہ عطا بن رباح جو رئیس الفقہا ابو حنیفہ کوفی کے اکابر و اجلہ مشائخ اور اساتذہ سے ہے۔ اور حسن بصری شعبی اور سعید بن مسیب جو اعاظم تابعین سے ہے۔ اس قول کے قائل ہیں

یہود و نصاریٰ کا ذبیحہ نصوص کتاب و سنت کے صفحہ ۳۲۸ موافق حرام ہے

علائے حضرمی کے استفتا کا جواب

چنانچہ تفسیر نیشا پوری میں اس کی تصریح موجود ہے۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لیے مقرر کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا محض بیکار اور بالکل لغو ہے۔ اور اس مسئلہ کو تفصیل کے ساتھ ایک الگ رسالہ میں تحریر کیا گیا ہے۔ جس کا جی چاہے اسکو مطالعہ فرمائے۔

قول مصنف تحفہ۔ اور اہلسنت کے ذبیحہ کو بھی مردار جانتے ہیں۔ انتہیٰ کلامہ

جواب باصواب۔ مصنف کے اس قول کا مطلق اور غیر مقید طور پر واقع ہونا یہ ظاہر کر رہا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ بات خلاف واقع اور صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ اہلسنت کا ذبیحہ صحیح تر قول کی بنا پر جو اکثر علماء کا مختار قول ہے۔ حلال ہے بشرطیکہ ذبح کرتے وقت تسمیہ کیا گیا ہو۔ ہاں ناصبی جو عداوت اہلبیت علیہم السلام کا اعلان کرتا ہو۔ اسکے ذبیحہ کو حرام جانتے ہیں۔ کیونکہ اہلبیت پیغمبرؐ کی محبت دین اسلام کے ضروریات میں سے ہے۔ اور جو شخص دین اسلام کی ضروری چیز کا منکر ہو۔ وہ کفار کے حکم میں ہے۔ اس لیے اس کا ذبیحہ ذبیحہ کفار کے حکم میں ہے۔ برخلاف ان اہلسنت کے جو اہلبیت کے محب ہوں وہ اس حکم سے خارج ہیں۔ نیز بعض کا قول یہ ہے۔ کہ بعض اہلسنت مثلاً شافعیہ کے نزدیک اس ذبیحہ کا کھانا مباح ہے۔ جس کے ذبح کرتے وقت عمداً تسمیہ کو ترک کیا گیا ہو۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ ان متروك التسمية عمداً عند الشافعي مباح (جس حیوان کے ذبح کرتے وقت عمداً تسمیہ یعنی بسم اللہ کہنا ترک کر دیا گیا ہو۔ وہ شافعی کے نزدیک مباح ہے) متفق اور مفترق میں فرمایا ہے قال الشافعي يجوز اكلها (شافعی کا قول ہے۔ کہ اس ذبیحہ کا کھانا جائز ہے) اور مالک بھی ایک روایت کے بموجب جو اس سے کی گئی ہے متروک التسمیہ ذبیحہ کے مباح ہونیکا قائل ہے نیز متفق و مفترق میں مذکور ہے۔ وعنه اے مالك رواية ثالثة انه يحل اكلها على الاطلاق سواء تركها عمداً او سهواً (اور مالک سے ایک تیسری روایت یہ ہے۔ کہ اس ذبیحہ کا کھانا مطلقاً حلال ہے۔ خواہ تسمیہ کو سہواً ترک کیا گیا ہو یا عمداً) حالانکہ ذبیحہ کے حلال ہونے میں بموجب مضمون آیہ لا تاکلوا مما لم یذکر اسم اللہ علیہ (اس ذبیحہ کو نہ کھاؤ جس پر اللہ کا نام ذکر نہیں کیا گیا) کے ذبح کے وقت بسم اللہ کہنا شرط ہے۔ چنانچہ حنفیہ بھی اس قول کے قائل ہیں۔ پس اہلسنت کے بعض فرقوں کا ذبیحہ جب تک کہ تسمیہ ان سے سنا نہ جائے۔ کھانا جائز نہیں۔ اور حنفیہ کا ذبیحہ جو ذبیحہ کے حلال کرنے میں امامیہ کی طرح تسمیہ کو شرط قرار دیتے ہیں۔ اور اہلبیت علیہم السلام کی عداوت کا اعلان نہیں کرتے۔ حلال اور طیب ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا یشترط الایمان علی الاصح

بقول امیر المومنین من دان بکلمۃ الاسلام وصام وصلی فذبیحتہ لکم حلال اذا ذکر ومفہوم الشرط انہ اذا لم یذکر اللہ علیہ لم یحل وان لم یعتبر الایمان صح مع مطلق الخلاف اذا لم یکن بالغاحد النصب بعداوۃ اہل البیت علیہم السلام فلا یحل حینئذ ذبیحتہ لروایۃ ابی بصیر عن ابی عبد اللہ ع قال ذبیحۃ الناصب لا یحل لارتکاب الناصب خلاف ما ہو المعلوم من دین النبی ثبوتہ ضرورۃ فیکون کافرا فیتناولہ ما دل علی تحریم ذبیحۃ الکافر ومثلہ الخارجی والمجسم (اور قول اصح کے موافق ذبح کرنیوالے کا مومن ہونا شرط نہیں ہے۔ چنانچہ امیر المومنین علیہ السلام نے فرمایا ہے جو شخص کلمۂ اسلام کا قائل ہو۔ اور روزہ نماز کرتا ہو۔ اس کا ذبیحہ تمہارے لئے حلال ہے۔ جبکہ وہ ذبح میں خدا کا ذکر کرے۔ اور شرط کا مفہوم یہ ہے۔ کہ جب اس پر اللہ کا ذکر نہ کیا جائے۔ وہ حلال نہیں ہوتا اور اگر ایمان کو معتبر نہ رکھا جائے۔ تو مطلق خلاف کی موجودگی میں صحیح ہے۔ جبکہ عداوت اہلبیت علیہم السلام میں ناصبیت کے درجہ کو نہ پہنچا ہو پس اس حالت میں اس کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیونکہ ابو بصیر نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ حضرتؑ نے فرمایا ہے۔ کہ ناصبی کا ذبیحہ حلال نہیں ہے کیونکہ ناصبی نے اس چیز کا ارتکاب کیا ہے۔ جو اس چیز کے خلاف ہے۔ جس کا ثابت ہونا دین نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ضرورۃً معلوم ہے۔ پس وہ کافر ہو جاتا ہے۔ پس کافر کے ذبیحہ کے حرام کرنے پر جو چیز دلالت کرتی ہے۔ وہ اسکو بھی پالیتی ہے۔ اور خارجی اور مجسم اس کی مانند ہیں الغرض اس قول میں اہلسنت سے وہ فرقہ مراد ہے۔ جو متروک التسمیہ ذبیحہ کے کھانے کی حلیت کے قائل ہیں۔ کیونکہ جب تسمیہ کا ترک کرنا جائز ہو گیا۔ تو احتمال ہو سکتا ہے۔ کہ سستی کی وجہ سے جو فطرت انسانی میں ہے۔ ذبح کرنیوالے نے عمداً تسمیہ کو ترک کیا ہو۔ اور ظاہر ہے۔ کہ ذبح کے وقت تسمیہ کو شرط کرنیوالوں کے نزدیک اس شخص کا ذبیحہ حرام ہے۔ جو عمداً تسمیہ کو ترک کرے۔ اور یہ قول امامیہ سے مخصوص نہیں ہے۔ کیونکہ رئیس الفقہا ابو حنیفہ کے نزدیک بھی متروک التسمیہ ذبیحہ کا کھانا حرام ہے۔ متفق و مفترق میں مذکور ہے۔ واما التسمیۃ علی الذبائح والاضاحی فقال ابو حنیفۃ ان ترک الذابح التسمیۃ عمداً فالذبیحۃ منہ لا یؤکل وان ترکہا ناسیاً اکلت (ذبیحوں اور قربانیوں پر تسمیہ کے ترک کرنے کے باب میں ابو حنیفہ کا قول یہ ہے کہ اگر ذابح نے تسمیہ کو دانستہ ترک کیا ہے۔ تو اس کا ذبیحہ کھایا نہ جائے۔ اور اگر تسمیہ کو بھول کر ترک کیا ہے تو کھایا جائے۔) فتح الباری میں فرمایا ہے۔ واختلف العلماء فی التسمیۃ فذہب الشافعی الی

اس قول میں اہلسنت سے وہ تارک تسمیہ مراد ہیں

خوارزمی کی شرح کا جواب

انها سنة فلو ترکها عمداً وسهواً تحل الصید والحدیث حجة علیه وقالت الظاهریة ان التسمیة واجبة فلو ترکها سهواً او عمداً لم یحل وقال ابو حنیفة لو ترکها عمداً لا یحل ولو ترکها سهواً یحل انتہی (تسمیہ کے باب میں علماء کا اختلاف ہے۔ شافعی کا مذہب یہ ہے۔ کہ وہ سنت ہی۔ اگر اسکو عمداً یا سہواً ترک کر دیا جائے۔ تو شکار حلال ہے۔ اور یہ حدیث اس پر حجت ہے اور فرقہ ظاہر یہ کہتا ہے۔ کہ تسمیہ واجب ہے۔ اگر اسکو سہواً یا عمداً ترک کیا جائے۔ تو حلال نہیں۔ اور ابو حنیفہ کا قول یہ ہے۔ کہ اگر تسمیہ کو عمداً ترک کرے۔ تو حلال نہیں۔ اور اگر سہواً ترک کرے تو حلال ہی) اس بیان سے واضح ہو گیا۔ کہ حنفیہ کے نزدیک بھی بعض اہل سنت مثلاً شافعیہ کا ذبیحہ اور حسب روایت سوم مالکیہ کا ذبیحہ جبکہ دانستہ تسمیہ کو ترک کیا ہو۔ حرام ہے۔ چونکہ حنفیہ اس قول میں امامیہ کے ساتھ شریک ہیں۔ اس لئے اس باب میں اس مسئلہ کا مندرج کرنا محض عبث ہی۔

قول مصنف تحفہ - نیز یہ لوگ اس شخص کے ذبیحہ کو بھی حرام جانتے ہیں۔ جو ذبح کے وقت قبلہ رو نکرے۔ اور ان امور پر کوئی دلیل شرعی قائم نہیں ہے۔ اور نصوص کا عموم اس شرط زائد کو باطل کرتا ہے۔ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے۔ وکلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ ان کنتم بآیاتہ مومنین انتہی کلامہ (کھاؤ اس چیز کو جس پر اللہ کا نام ذکر کیا جائے۔ اگر تم اس کی آیات پر ایمان لائے ہو)

جواب باصواب - جو کچھ اس مقام میں مصنف نے افادہ فرمایا ہے۔ وہ ایک نہایت عجیب و غریب افادہ ہے۔ جس سے اپنی جہالت کو سب پر ظاہر اور آشکار کر دیا ہے۔ اس لئے کہ اس مسئلہ میں امامیہ نے جناب رسالت مآب صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی تاسی اور پیروی کو اپنا مستند اور معتمد علیہ بنایا ہے۔ اور اس امر سے تمسک کیا ہے۔ جو آنحضرت صلعم کے زمان سعادت نشان میں معمول اور روزمرہ کا دستور تھا۔ جیسا کہ کتب معتبرہ اس پر ناطق ہیں۔ اور امامیہ کے نزدیک ثابت ہو گیا ہے۔ کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ذبیحہ کو ذبح کرتے وقت ہمیشہ قبلہ کی طرف اس کا رخ فرمایا کرتے تھے۔ اور کبھی کسی وقت اس کو ترک نہیں فرمایا۔ اور یہ بات وجوب کی علامت ہے پس اس کا ترک کرنا حرام ہے۔ اور آنحضرت کا ذبح کے وقت استقبال قبلہ پر مداومت فرمانا اہلسنت کی کتب معتبرہ میں بھی وارد ہوا ہے۔ سب کو بالاستیعاب یہاں ذکر کرنا باعث تطویل ہے۔ لیکن تاہم بعض کو ذکر کیا جاتا ہے۔ منجملہ ان کے شیخ نور الدین ابو الحسن علی شاذلی نے جو اکابر متصوفہ اور اعاظم علمائے اہلسنت سے ہے۔ منہج الوفیہ شرح رسالہ عربیہ

درفقہ مالکیہ میں فرمایا ہے صفۃ المستحب ان یضجع الذبیحۃ علی یسارھا متوجھۃ للقبلۃ ھذا عام فی الاضحیۃ وغیرھا (مستحب یہ ہے۔ کہ ذبیحہ کو اس کے بائیں پہلو پر قبلہ رُو لٹائیں۔ یہ قربانی اور غیر قربانی میں عام ہے) نیز فرمایا ہے۔ ویستحب توجیہ الذبیحۃ الی القبلۃ اقتداءً برسول اللہ وقد نقل ابن المنذر الاجماع علی استحباب ذلک وان ترک توجیھھا بعذر او نسیانا فلا خلاف فی جواز اکلھا وان ترکہ عامداً فقال ابن القاسم یوکل کما لو ذبح بیسارہ وانہ ربما ترک مندوباً وقال ابن الدار لا احب ان یوکل لترکہ السنۃ انتہی مختصراً (اور ذبیحہ کا رسول خدا صلعم کی پیروی میں قبلہ رُو کرنا مستحب ہے۔ اور ابن منذر نے اس کے استحباب پر اجماع کو نقل کیا ہے۔ اور اگر کسی عذر کی وجہ سے یا بھول کر رو بقبلہ کرنا ترک کر دے۔ تو اس ذبیحہ کے جواز میں کسی قسم کا خلاف نہیں ہے اور اگر دانستہ اسکو ترک کرے۔ تو ابن قاسم نے کہا ہے۔ کہ وہ کھا یا جائے۔ جیسا کہ اگر اپنے بائیں ہاتھ سے ذبح کیا جائے تو اس کا کھانا درست ہے۔ گویا کہ اُس نے ایک امر مندوب کو ترک کیا ہے۔ اور ابن الدار نے کہا ہے۔ میں اس ذبیحہ کا کھانا پسند نہیں کرتا۔ جس میں ترک سنت کیا جائے۔)

نجم وہاج شرح منہاج میں جو شافعیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ فرمایا ہے۔ ویوجہ للقبلۃ ذبیحتہ کما فعل النبی صلعم لانھا افضل الجہات وھو فی الاضحیۃ والھدی اشد استحباباً فان قیل ینبغی الکراھۃ فی ھذہ الحالۃ لانھا حالۃ اخراج نجاسۃ فکانت کالبول فالجواب انھا حالۃ یستحب فیھا ذکر اللہ انتہیٰ (اور اپنی ذبیحہ کو قبلہ رُو کرے جیسا کہ پیغمبر صلعم نے کیا ہے۔ کیونکہ وہ یعنی قبلہ سب سمتوں میں افضل ہے۔ اور ایسا کرنا قربانی اور ہدی میں بہت ہی زیادہ مستحب ہے۔ پس اگر کہا جائے۔ کہ اس حالت میں کراہت مناسب ہے کیونکہ وہ اسکی نجاست کے نکالنے کی حالت ہے پس گویا پیشاب کرنے کی سی حالت ہے۔ تو اس کا جواب یہ ہے۔ کہ یہ ایسی حالت ہے۔ جس میں خدا کا ذکر کرنا مستحب ہے)

المختصر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا فعل اور تقریر اس قول کی تائید کرتے ہیں۔ اور نص قرآنی کا عموم بھی آنجناب صلعم کے فعل اور تقریر سے مخصص ہو گیا ہے۔ اور اکثر اہل اسلام کا عمل اس کا معین و معاضد ہے۔ خلاصہ یہ کہ اہل سنت ذبیحے کے قبلہ رُو کرنے کو مستحب جانتے ہیں اور امامیہ واجب سمجھتے ہیں۔ اور یہ ظاہر ہے۔ کہ واجب کا ترک کرنا حرام ہے۔ پس مصنف کا

اختلاف اقوال

صفحہ ۳۳۴

یہ قول "کہ ان امور پر کوئی شرعی دلیل قائم نہیں ہے" باطل اور بے اصل ہے۔ اور اس قول امامیہ کا آیہ کلوا مما ذکر اسم اللہ علیہ کے مخالف ہونا بھی ساقط ہوگیا۔ اس لئے کہ آیہ کریمہ مذکورہ مخصص ہے۔ اور اس کا مضمون شرائط سے مشروط ہے۔ اور مسئلہ زیر بحث میں شرط اباحت منتفی ہے اور یہ بدیہی ہے۔ کہ محرمات پر بسم اللہ پڑھنا انکی اباحت یعنی مباح ہونیکا باعث نہیں ہوتا۔ یعنی حرام چیز بسم اللہ پڑھنے سے حلال اور مباح نہیں ہوجاتی۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر کوئی شخص غیر عادی اوزار سے شکار کرے۔ وہ شکار اسکی ملک نہیں ہوتا۔ حالانکہ عادی اور غیر عادی اوزار میں ہرگز کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ مصنف نے جو ارشاد فرمایا ہے۔ کہ عادی اور غیر عادی اوزار میں ہرگز کچھ بھی فرق نہیں ہے۔ یہ محض دعویٰ ہی دعویٰ ہے۔ جس پر کوئی دلیل ایسی قائم نہیں ہے جو ہر نفس کے اطمینان کا باعث ہوسکے۔ اس لئے ہرگز قابل قبول نہیں ہوسکتا۔ حالانکہ اس کے خلاف پر دلیل قائم ہے کیونکہ جو الفاظ کتاب و سنت میں وارد ہوئے ہیں، وہ متعارف پر محمول ہیں۔ اور متعارف اور متبادر اوزار عادی اوزار ہی ہے۔ والاصل بقاء ما کان علے ما کان (اور اصل یہ ہے کہ چیز اپنی پہلی حالت پر باقی رہے) پس غیر عادی کو عادی میں داخل کرنا اصل کے خلاف ہے۔ اور اس کے لئے دلیل کی ضرورت ہے۔ اور دلیل نہ ہونے کی حالت میں یہ حکم بھی درست نہیں ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ کتاب لاطعمہ میں عجیب و غریب اختراعی مسائل رکھتے ہیں مردار جانور کا دودھ اور اسکی اوجھڑی حلال جانتے ہیں۔ انتہی۔

جواب باصواب۔ یہ تحریر چند وجہوں سے مدفوع اور مردود ہے۔

وجہ اول۔ یہ کہ مذہب اہلسنت میں کتاب طعمہ میں تمام مذاہب و ملل سے بڑھکر عجیب و غریب اختراعی اور خارج از قیاس مسائل موجود ہیں۔ حسب مضمون ما لا یدرک کلہ لا یترک کلہ (اگر ساری چیز نہ پاسکیں، تو ساری ترک بھی نہیں کیجاتی) انشاء اللہ خاتمہ کتاب میں بطور نمونہ کچھ تھوڑے مسائل عرض کئے جائیں گے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ اس قول کا مطلق ہونا یہ ظاہر کرتا ہے۔ کہ کل علمائے امامیہ مردار کے دودھ کو حلال جانتے ہیں۔ یہ بات صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ مردار جانور کے دودھ کے حلال ہونیکے باب

غیر عادی اوزار سے شکار کرنا

جواب معقول

کتاب الطعمہ میں مصنف تحفہ کا اعتراض مردار جانور کے دودھ اور اوجھڑی کی حلت پر اعتراض

میں علمائے امامیہ میں اختلاف ہے۔ متاخرین کے نزدیک معتمد اور مختار قول حرمت ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ والاشبہ التحریم بملاقات المیت (اشبہ قول یہ ہے۔ کہ وہ میت کے ملنے سے حرام ہو جاتا ہے) غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ قال ابن ادریس انحرام لمارواہ وھب بن وھب عن الصادق علیہ السلام عن الباقر علیہ السلام انہ سئل عن شاۃ ماتت فحلب منھا لبن فقال قال علی علیہ السلام ذلک الحرام محضاً لانہ ینجس بملاقاۃ المیتۃ واختارہ المتاخرون وھو المعتمد انتہٰی (ابن ادریس کا قول ہے۔ کہ وہ حرام ہے۔ اسلئے کہ وہب بن وہب نے صادق علیہ السلام سے باقر علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ حضرتؑ سے دریافت کیا گیا۔ کہ ایک بکری مرگئی اور اس کا دودھ نکالا گیا۔ پس حضرت باقر علیہ السلام نے فرمایا۔ کہ علی علیہ السلام نے فرمایا ہے کہ وہ محض حرام ہے۔ کیونکہ وہ مردار کی ملاقات سے نجس ہو جاتا ہے۔ اور اسکو متاخرین علما نے اختیار کیا ہے۔ اور یہی معتمد ہے) اور اس مسئلہ میں دودھ سے علماء کی مراد جما ہوا دودھ ہے۔ جیسا کہ شرائع اور مختصر نافع کی عبارت سے صریحاً یہ بات ظاہر ہوتی ہے۔ کیونکہ اس قول کو جامدات میں بیان کیا ہے۔ اور یہ ظاہر ہے۔ کہ دودھ اصل میں بہنے والی اور مائع چیز ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ رئیس الفقہا ابو حنیفہ کے نزدیک مردار جانور کا دودھ مطلقاً طاہر ہے خواہ مائع ہو۔ خواہ جامد۔ اور اس کے دونوں صاحب یعنی امام محمد اور ابو یوسف کے نزدیک اگر مردار جانور کا دودھ جامد ہو پاک ہے۔ اور دھونے کے بعد اس کا کھانا حلال ہے۔ کافی میں جو فقہ حنفیہ کی ایک معتبر کتاب ہے۔ فرمایا ہے۔ لبن المیتۃ وانفحتھا طاھر عند ابی حنیفۃ مائعۃ کانت او جامدۃ وعندھما ان کانت جامدۃ فھی طاھرۃ وتؤکل اذا غسلت (مردار جانور کا دودھ اور اس کا شیردان ابو حنیفہ کے نزدیک پاک ہے۔ مائع ہو یا جامد۔ اور صاحبین کے نزدیک اگر وہ جامد ہو۔ تو پاک ہے۔ اور دھونے کے بعد کھایا جاسکتا ہے) اور اس حکم کا عجیب و غریب ہونا صاحبان انصاف پر پوشیدہ نہیں ہے۔ اس لئے کہ شرع اطہر میں غسل یعنی دھونا تیکو ازالہ نجاست کیلئے مقرر فرمایا ہے نہ ازالہ حرمت کے لئے۔ پس مردار جانور کے جمے ہوئے دودھ کے غسل یعنی دھونے کو ازالہ حرمت میں کچھ بھی دخل نہیں ہے۔ ورنہ ضروری ہے۔ کہ یہ مجرب عمل تمام محرمات میں معمول ہو جائے۔ الغرض اس قسم کے مسائل میں مصنف کا تشنیع فرمانا اس امر کی روشن دلیل ہے کہ جناب موصوف کو اپنے ہی مذہب کے فقہی مسائل میں تبحر اور مداخلت حاصل نہیں ہے۔ چہ جائیکہ

جمہور علمائے امامیہ کا قول

صفحہ ۴۳۸ ابو حنیفہ کے نزدیک مردار کا دودھ پاک ہے۔ دھونے سے نجاست زائل ہوتی ہے۔ نہ کہ حرمت

مذہب امامیہ میں تبحر اور مداخلت ہو۔ باوجود ان تمام خوبیوں کے علوم نقلیہ وعقلیہ کے تبحر اور تدرب کے باب میں آسمان ہفتم پر لمن الملکی کا نقارہ بجاتے ہیں۔ ان ھذا لشیٔ عجاب۔

وجہ چہارم۔ یہ کہ اس مسئلہ کا اس باب میں جو خصائص امامیہ کے بیان کرنے کے لئے وضع کیا گیا ہے ذکر کرنا محض عبث اور لغو ہے۔ اس لئے کہ امام محمد اور ابو یوسف بھی اس مسئلہ میں امامیہ کے ساتھ شریک ہیں۔

وجہ پنجم۔ یہ کہ مردار جانور کی اوجھڑی کا حلال جاننا جو مصنف نے امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے محض جھوٹ اور صریحاً افترا ہے۔ امامیہ کی کسی کتاب میں یہ حکم وارد نہیں ہوا۔ کہ مردار جانور کا شیمہ (اوجھڑی) حلال ہے۔ جبتک اس قول کی تصحیح کتابوں سے نہ کی جائے۔ یہ سماعت اور قبولیت کے قابل نہیں ہے۔ یہ عقدہ کسی طرح حل اور منکشف نہیں ہوتا۔ کہ جناب والا کو باوجودیکہ قرآن از بر اور حفظ ہے اور اسکی تفسیر میں تحریراً اور تقریراً اپنے آپ کو کاملین سے شمار کرتے ہیں کذب کے مرتکب ہونے میں جو باجماع اُمت قوادح عدالت میں داخل ہے۔ یعنی اسکے ارتکاب سے عدالت باطل ہو جاتی ہے۔ کونسا فائدہ اور نفع متصور ہے جس کی طمع میں اس حرام مردار کو شیر مادر کی طرح اپنے اوپر حلال کیا ہے۔ اور اس کتاب کے اکثر مقامات میں بلا تکلف اس میں مسامحہ فرماتے ہیں۔ بظاہر ایسا معلوم ہوتا ہے۔ کہ چشمہ تمویہ وتلبیس کے آب زلال میں کشید کر کے استعمال کرتے ہیں سب سے عجیب تر بات یہ ہے۔ کہ باوجود ان تمام امور کے جناب کی عدالت اور ارباب حدیث کی ریاست میں جسکے آنجناب مدعی اور دعویدار ہیں کسی قسم کا خلل بھی عائد نہیں ہوتا۔ فاعتبروا یا اولی الابصار۔

برسرش ہرگز نیاید لا ولیس ⁂ ایں عدالت ہست کوہ بوقبیس

قول مصنف تحفہ۔ اور اس آٹے کی روٹی جو آب نجس سے گوندھا گیا ہو جب کہ وہ آٹا اس پانی کیساتھ اس طرح مختلط ہو اور رل ملجائے۔ کہ اسکی طراوت آٹے کے تمام اجزا میں خوب طرح داخلت اور سرایت کر جائے۔ حلال جانتے ہیں۔ جیسا کہ حلی نے تذکرہ میں ذکر کیا ہے۔ انتھی کلامہ۔

جواب باصواب۔ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ اور حالانکہ یہ بات صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ شیخ مفید۔ شیخ ابو القاسم مصنف شرائع الاسلام اور علمائے متاخرین سب اس روٹی کی نجاست کے قائل ہیں۔ کتب امامیہ کی طرف رجوع کرنے سے اسکی تصدیق ہو سکتی ہے۔ شرآئع میں فرمایا ہے۔ ولو عجن با

لماء النجس عجین لم یطھر بالنار اذا خبز علی الاشھر انتہی (اگر آٹا نجس پانی سے گوندھا جلئے۔ تو وہ روٹی پکاتے ہوئے آگ سے پاک نہیں ہوتا۔ علی الاشہر) اور دوسری کتابوں میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ اور شیخ طوسی جو اس قول میں متفرد اور سب سے جدا ہیں۔ ان کا کلام مضطرب ہے کیونکہ نہایۃ کے باب المیاہ میں اس قول کے قائل ہوئے۔ اور اسی کتاب نہایہ کے باب الاطعمہ میں جاکر اس قول سے رجوع فرمایا۔ غایۃ المرام شرح شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ قال الشیخ فی باب المیاہ من النھایۃ بطھارتہ وقال فی باب الاطعمۃ منھا بعدمہ وھو المعتمد لان النار انما یطھر ما احالیہ رمادا او دخانا انتہی (شیخ طوسی علیہ الرحمہ کتاب نہایۃ کے باب المیاہ میں اسکی طہارت کے قائل ہوئے۔ اور اسی کتاب کے باب الاطعمہ میں اس کے عدم طہارت کے قائل ہو گئے۔ اور یہی قول معتمد اور معتبر ہے۔ اسلئے کہ آگ اسی چیز کو پاک کرتی ہے۔ جسکو جلا کر خاکستر یا دھوئیں کی صورت میں تبدیل کردے) کانہ شریعۃ لنسخت قبل العمل بھا۔ گویا کہ یہ ایک شریعت تھی۔ جو عمل میں آنے سے پہلے ہی منسوخ ہوگئی۔ اور جو روایت اس باب میں وارد ہوئی ہے۔ اسکی سند ضعیف اور وہ متروک العمل ہے۔ اس کے علاوہ راوی نے خاص ایک کنوئیں کی بابت سوال کیا ہے۔ جس میں چوہا گر پڑے یا چار پائے اس میں سے گزریں۔ اور اس کے پانی سے آٹے کو گوندھا گیا ہو۔ اور حضرتؑ کا جواب اس سوال کے مطابق ہے۔ جو اس پانی کی نسبت کیا گیا تھا۔ اور یہ جواب اس بنا پر دیا گیا ہے۔ کہ کنوئیں کا پانی صرف نجاست کیساتھ ملاقات کرنیسے نجس نہیں ہو جاتا۔ اور یہ مذہب بہت سے صحابہ و تابعین اور ایک جماعت علماء اہلسنت کا ہے۔ جیسے ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابوہریرہ۔ حسن بصری۔ ابن مسیب۔ عکرمہ۔ ابن ابی لیلے۔ مالک اوزاعی ثوری۔ داؤد۔ زہری اور ابن منذر۔ اور بخاری نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اپنی صحیح میں فرمایا ہے۔ باب ما یقع النجاسات فی السمن والماء قال الزھری لا باس بالماء ما لم یتغیرہ طعم او ریح او لون الی آخر الباب (باب روغن اور پانی میں نجاسات گرنے کے بیان میں زہری کا قول ہے۔ کہ پانی میں نجاست گرنے کا کچھ ڈر نہیں۔ جبتک اس کے مزہ یا بو یا رنگ کو تبدیل نہ کرے۔ آخر باب تک) تنقیح شرح مختصر نافع میں فرمایا ہے۔ من جملتہا المحرمات العجین المذکور وھو قول الشیخ فی الاطعمۃ النھایۃ ومذھب المفید والمحصلین من المتاخرین النجاسۃ بماء النجس والنار انما یطھر ما احالتہ النار لا مطلقا والروایۃ عمل بذلک الشیخ فی میاہ النھایۃ وھو ضعیف والروایۃ لا حجۃ فیھا علی ذلک لان الاجود

طوسی علیہ الرحمہ کا قول مضطرب ہے
روایت شاذ اور اسکی سند ضعیف ہے

عدم نجاسۃ البئر الا بالتغیر فالماء المشار الیہ طاھر حینئذ ونفی الباس باصابۃ النار لا نالۃ کراھۃ الطبع لا لازالۃ النجاسۃ انتہیٰ مختصراً (منجملہ محرمات کے وہ آٹا ہی جس کا ذکر پہلے گزرا اور یہ اطعمۂ نہایہ میں شیخ طوسی علیہ الرحمہ کا قول ہے۔ اور شیخ مفیدؒ اور علمائے متاخرین کا مذہب یہ ہے کہ اس کی نجاست نجس پانی کی وجہ سے ہی۔ اور آگ اسی چیز کو پاک کرتی ہے۔ جس کی حالت کو بدل دے۔ نہ کہ مطلقاً آگ مطہر ہے۔ اور جس روایت پر شیخؒ نے نہایہ کے باب المیاہ میں عمل فرمایا ہے۔ وہ ضعیف ہے۔ اور اس روایت میں اس بات پر کوئی حجت نہیں ہی اس لئے کہ بہترین قول یہ ہے۔ کہ کنوئیں کا پانی نجس نہیں۔ جبتک وہ متغیر نہ ہوجائے۔ پس وہ پانی جس کی طرف اس روایت میں اشارہ کیا گیا ہے۔ پاک ہے اور نفی بأس اسوجہ سے کی گئی ہے یعنی کچھ بأس یعنی ڈر نہیں اسلئے کہا گیا ہے۔ کہ آگ کے لگنے سے طبیعت کی کراہت دور ہوگئی نہ یہ کہ اس کی نجاست آگ کی وجہ سے زائل ہوگئی) الغرض علمائے امامیہ میں سے شاذ و نادر علماء کے سوا اکثر علماء کا مذہب یہ ہے۔ کہ مذکورہ بالا روٹی حرام اور نجس ہے۔ اور اگر مصنف کے قول کو تسلیم بھی کر لیا جائے۔ تو جس پانی سے کہ آٹے کو گوندھنے کی اجازت دی گئی ہے وہ پاک ہے۔ نہ نجس۔ جو اس میں آٹے کو خمیر کرنے سے روٹی نجس اور حرام ہوجائے۔ اور مصنف نے جو حلیت کے قول کو کتاب تذکرہ میں علامہ حلیؒ کی طرف منسوب کیا ہے وہ نہایت تعجب خیز امر ہے المختصر اگر مصنف کی مراد اس نسبت سے یہ ہے۔ کہ علامہ حلی کتاب تذکرہ میں نان مذکور کی حلیت کے قائل ہوئے ہیں۔ تو یہ کہنا محض غلط اور صریحاً افترابندی ہے۔ اور اگر یہ غرض ہے۔ کہ علامہ نے نقل اقوال کے طور پر کہ کتاب مذکور اسی مطلب کیلئے وضع کی گئی ہے۔ اس قول کو نقل کیا ہے۔ تو درست ہے۔ لیکن یہ مصنف کے مدعا میں کچھ بھی مفید اور کارآمد نہیں ہے۔ اس لئے کہ شاذ قول جس کا قائل بھی اس حکم میں مضطرب ہے۔ تمام فرقہ پر اعتراض کا باعث نہیں ہوسکتا۔ علاوہ اس کے اہلسنت کے نزدیک وہ روٹی جس کا آٹا شراب سے اس طرح پر گوندھا گیا ہو۔ کہ شراب کے اجزاء آٹے کے تمام اجزا میں خوب طرح سرایت کر جائیں۔ کراہت کیساتھ حلال ہے۔ جیسا کہ عبداللہ احمد بن عمر نسفی نے کتاب کافی میں ذکر کیا ہے۔ فقال۔ اور حنفیہ کے نزدیک چوہے کی مینگنیں اگر گیہوں کیساتھ ملا کر آٹا پیس لیں۔ یہانتک کہ اس کا مزہ متغیر نہ ہوجائے۔ وہ آٹا فاسد نہیں ہوتا۔ اور اس کا کھانا حلال ہے۔ اور بقول فقیہ ابولیث یہ قول معمول اور مفتے بہ ہے۔ کتاب فتاوائے عالمگیریہ میں فرماتے ہیں۔ بعد الفاظ وقعت فی وقر الحنطۃ فطحنت والبعرۃ فیھا او وقعت فی وقر دھن لم یفسد الدقیق

مالم یتغیر طعمہا قال الفقیہ ابو اللیث وبہ ناخذ انتہیٰ (چوہے کی مینگنیاں اگر گیہوں کی بوری میں گر پڑے اور وہ مینگنیوں سمیت پیس لی جائے، یا تیل کے کپے میں پڑ جائے۔ تو آٹا فاسد نہیں ہوتا۔ جبتک کہ اس کا مزہ متغیر نہ ہو۔ فقیہ ابو اللیث نے کہا ہے۔ کہ ہم اس قول پر عمل کرتے ہیں

قول مصنف تحفہ ۔ جس کھانے میں مرغیوں کی بیٹ گر کر مضمحل ہو گئی ہو یعنی بالکل رل مل گئی ہو۔ اور فالودہ جس میں مرد یا عورت کے استنجا کا پانی اور کچھ مرغی کی بیٹ ڈالکر تیار کیا گیا ہو۔ وہ ان کے نزدیک پاک و پاکیزہ اور کھانے کے قابل ہے۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب ۔ مصنف کی یہ تحریر مدفوع اور مردود و باطل ہے۔ کیونکہ جو کچھ افادہ فرمایا ہے وہ کذب محض اور افترائے صریح ہے۔ اور اپنے خیال میں ان چیزوں کی حلیت کو معفو ہونے کے حکم یا پانیوں کی طہارت کے حکم پر متفرع کیا ہے۔ اور اس میں کوئی شک نہیں ہے کہ کسی چیز کے معفو یا طاہر ہونے کے حکم سے اس کی حلیت کا حکم لازم نہیں آتا۔ بہت سی چیزیں ہیں جو پاک ہیں۔ مگر ان کے حرام ہونے پر اجماع واقع ہے۔ جیسے آدمی۔ بلی وغیرہ۔ اگر یہ استلزام درست ہو۔ تو لازم آتا ہے کہ جس کھانے میں باز۔ شاہین۔ کوے۔ چیل۔ چمگادڑ وغیرہ پرندوں کی بیٹ اور بدن کے تمام مقامات میں درہم سے کم پاخانہ اور پاخانے کے مخرج میں درہم کے برابر حنفیہ کے نزدیک بعض تو پاک ہیں، اور بعض معفو۔ پڑ کر مضمحل ہو جائے۔ اور شوربا اور فالودہ جس میں وہ پانی جو مرد یا عورت کے پیشاب کیساتھ ہوا ہیں ملا ہو۔ اور چمگادڑ۔ بطخ۔ طوطی اور اور پرندوں کی کچھ بیٹ ڈالکر تیار کیا گیا ہو۔ اور گلاب کی عوض مقعد کے پسینے سے جو پاخانہ سے ملوث ہوا ہو اور چمگادڑ کے پیشاب سے خوشبودار کیا گیا ہو۔ حنفیہ کے نزدیک پاک و پاکیزہ اور کھانے کے قابل ہے۔ اسی طرح شیر فالودہ جو مرد اور عورت کی منی اور جانوروں کی مذی سے مذہب شافعیہ کے موافق اور بعض مالکیہ کے مطابق دودھ پیتے بچے کی کچھ نجاست جو ابھی کھانا نہ کھاتا ہو بیچ میں ڈالکر مرتب کیا گیا ہو۔ اور مذہب مالکیہ کے موافق بلی کے پیشاب سے خوشبودار کیا ہو۔ پاک و پاکیزہ اور کھانے کے قابل ہوگا۔

قول مصنف تحفہ ۔ اسی طرح اگر اس کر کے پانی سے جس میں بہت سے لوگوں نے استنجا کیا ہو۔ اور حیض اور نفاس کا خون گرایا ہو۔ اور مذی۔ وذی اور بیشمار مرغیوں کی بیٹ اس میں گر کر مضمحل ہو گئی ہو اور ایک کتے نے اسمیں پیشاب کیا ہو۔ آش اور فالودہ تیار کریں۔ اور اس پر افطار کریں۔ ان کے نزدیک حلال اور طیب ہے۔ اور اگر اس پانی کو افطار کے وقت پئیں۔ یا

اشیائے خوردنی پر مخرم کا اعتراض

مصنف کا اغراق و اختراع

الزامی جواب

صفحہ ۴۳۲ اشیائے خوردنی پر دوسری بحث

افشوردہ اور شربت میں استعمال کریں۔ اُن کے نزدیک حلال ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ شرع شریف اور ملت حنیف میں مقرر ہو چکا ہے۔ کہ آب کثیر آب جاری کا حکم رکھتا ہے۔ اور وہ صرف نجاست کے ملنے ہی سے نجس نہیں ہوتا۔ جبتک کہ اوصاف ثلاثہ (رنگ۔ بو۔ مزہ) میں سے کوئی سی ایک چیز متغیر نہ ہو۔ اور یہ حکم متفق علیہ ہے۔ کسی شخص کو اس میں اختلاف نہیں ہے۔ اختلاف صرف اس (آب کثیر) کی تحدید میں ہے۔ شافعیہ کے نزدیک اگر قلتین کا پانی ہو۔ تو وہ آب کثیر ہے۔ اور اس سے کم آب قلیل کہلاتا ہے۔ اور قلتین کی تحدید میں شافعیہ کے نزدیک اختلاف واقع ہے۔ صاحب جامع الاصول نے مسند شافعی کی شرح میں قلتین کی تحدید میں احمد بن حنبل سے دو قول نقل کئے ہیں۔ ایک یہ کہ چار مشک پانی اس میں سما سکے۔ دوم یہ کہ پانچ مشک پانی کی اس میں گنجایش ہو۔ چونکہ مشک کے چھوٹا بڑا ہونے کی وجہ سے یہ امر مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے اکثر شافعیہ نے پانچ سو رطل عراقی اس کی تحدید کی ہے۔ اور امامیہ کے نزدیک آب کثیر کی مقدار ایک کُر ہے۔ اور وہ (کُر) وزن میں ان روایات کے موافق جو بطریق امامیہ وارد ہوئی ہیں۔ ایک ہزار پانچ سو رطل ہے۔ اور حنفیہ کے نزدیک اسقدر پانی کو آب کثیر کہتے ہیں۔ کہ اگر اسکے ایک طرف کو حرکت دیں۔ تو دوسری طرف حرکت میں نہ آئے۔ چونکہ حرکت کے ضعیف اور قوی ہونے کی وجہ سے یہ امر مضبوط نہیں ہے۔ اس لئے اسکی ضبط اور تحدید میں علمائے حنفیہ کے درمیان اختلاف واقع ہوا۔ بعض علماء آٹھ گز شرعی طول اور آٹھ گز شرعی عرض کو آب کثیر کہتے ہیں۔ شرح طحاوی میں اس قول کو محمد سے منسوب کیا ہے اور بعض نے سات مضروب سات کو مقرر کیا ہے۔ جیسا کہ زاہدی میں اس کی تصریح موجود ہے اور بعض نے اس قول کو بھی محمدؒ سے منسوب کیا ہے۔ چنانچہ نظم میں ہے۔ اور حنفیہ کے علماء متاخرین میں سے ابو سلیمان جورجانی نے دہ دردہ (دس مضروب دس) اس کی تحدید کی ہے۔ اور اس کا عمق (گہرائی) اتنا ہو۔ کہ پانی کے اٹھانیسے اس کے نیچے کی سطح نمایاں نہ ہو۔ اور متاخرین حنفیہ کا مختار قول یہی ہے۔ الغرض امت کا اجماع اس بات پر واقع ہے۔ کہ جب آب کثیر ہو۔ تو وہ نجاست سے ملتے ہی نجس نہیں ہوتا۔ جبتک کہ اس کے تینوں وصفوں میں سے کوئی ایک وصف متغیر نہ ہو جائے۔ اور دوسرے نجاسات کا اس میں آنا اور داخل ہونا اسکی نجاست کا باعث نہیں ہوتا۔ جب یہ مقدمہ مرتب ہو گیا۔ تو معلوم رہے کہ فاضل مصنف نے جو اس مسئلہ میں خصوصیت سے امامیہ کو تشنیع فرمائی ہے۔ وہ بالکل ناموزوں اور بے وجہ ہے۔ کیونکہ یہ تشنیع بارد اور ایراد غیر وارد آب کثیر

الزامی جواب بربنائے تحدیدات مختلفہ آب کثیر

بموجب اقوال علمائے اہلسنت آب قلیل بھی نجاست کے پڑنے سے نجس نہیں ہوتا

کی تمام افراد پر جن کی تحدید مختلف مذاہب میں مختلف ہے۔ جاری ہے۔ پس معارض کو یہ کہنے کا حق حاصل ہے۔ کہ اگر آب قلتین سے جس میں چار پانچ مشک کی گنجائش ہے۔ اور نصف گز سے کم ہے شافعیہ۔ احمد بن حنبل۔ اسحاق بن راہویہ۔ ابو عبید۔ قاسم بن سلام۔ ابو ثور۔ محمد بن اسحاق۔ ابن خزیمہ۔ عبد الرحمن بن سندی۔ وکیع بن جراح اور یحییٰ بن آدم کے مذہب کے موافق۔ جو اکابر علماء اہلسنت سے ہیں۔ یا ہفت در ہفت یا ہشت در ہشت یا دہ در دہ کے پانی سے جس کا عمق اسقدر ہو۔ کہ پانی کے اٹھانے سے اسکی نیچے کی سطح نمایاں نہ ہو۔ مثلاً بہت سے لوگوں نے اسمیں استنجا کیا ہو۔ اور حیض ونفاس کا خون گرایا ہو۔ یا ہگا ہو۔ اور بیشمار منی اور مذی اس میں پڑی ہو۔ اور ایک کتے نے بھی اس میں پیشاب کیا ہو۔ اگر آش اور فالودہ اس سے تیار کریں اور اس پر افطار کریں۔ تو حلال اور طیب ہی اور اگر اس پانی کو افطار کے وقت پیئیں یا افشردہ اور فالودہ میں استعمال کریں۔ ان کے نزدیک حلال ہے۔ اور اگر تفنن طبع کے طور پر گلاب۔ عرق بید مشک اور عرق کیوڑہ کی عوض چمگادڑ کے پیشاب سے خوشبودار کرکے اور تخم فرنجمشک اور تخم ریحان کی جگہ مذہب حنفیہ کے موافق کسی قدر بکری اور اونٹ کی مینگنیں اس پر ڈالیں۔ اور فوراً اوپر سے اٹھا کر اس سے افطار کریں۔ تو حلال اور طیب ہے۔ فتاوائے ولوالجی میں فرمایا ہے۔ بول الخفاش لا یفسد الماء لانہ لا یمکن التحرز عنہ (چمگادڑ کا پیشاب پانی کو فاسد نہیں کرتا۔ کیونکہ اس سے پرہیز اور بچاؤ ممکن نہیں۔ نیز فتاوائے مذکور میں فرمایا ہے۔ البعرۃ اذا وقع فی اللبن فاستخرج من ساعۃ لا باس بہ لما فیہ من الضرورۃ لان فیہ عموم البلوے (مینگنیں اگر دودھ میں گر پڑیں۔ اور فوراً نکال دیں۔ تو اس کا کچھ ڈر نہیں کیونکہ اس کی ضرورت ہے۔ اسلئے کہ اس میں عام تکلیف ہے) حالانکہ ایک جماعت صحابہ و تابعین رضی اللہ عنہم اور کچھ علمائے اہلسنت مثلاً ابن عباس۔ حذیفہ۔ ابوہریرہ۔ حسن بصری۔ ابن مسیب عکرمہ۔ ابن ابی لیلے۔ جابر بن زید۔ مالک۔ اوزاعی۔ ثوری۔ داؤد اور ابن منذر کا مذہب یہ ہے۔ کہ آب قلیل بھی آب کثیر کی طرح نجاست کے ملتے ہی نجس نہیں ہو جاتا۔ جبتک کہ اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہو۔ پس ان اکابر عظام کے مذہب کے موافق معارض کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ فاضل مصنف کے قول کے مطابق یوں کہے۔ کہ اگر آب قلیل سے جو ایک گھڑے یا چھوٹے مٹکے (گول) کے برابر ہو جس میں ایک مشک پانی یا زیادہ کی گنجائش ہو جسمیں لوگوں نے استنجا کیا ہو۔ اور کچھ حیض ونفاس کا خون اور مرغیوں بطخوں اور اور پرندوں کی بیٹ بھی اس میں گر کر گھل مل گئی ہو۔ اور ایک کتے نے بھی اس میں پیشاب کیا ہو۔ اور یہ سب چیزیں

صفحہ ۳۲۳

بئر بضاعہ کی حدیث مع کیفیت اور اسکا استعمال

حوالہ شرح مسند شافعی

اتنی مقدار میں اس پانی میں ملی ہوں۔ جس سے اس کے اوصاف ثلثہ میں سے کسی ایک وصف میں تغیر واقع نہ ہوا ہو۔ اور ایک سور نے بھی اس میں کچھ پانی پیا ہو۔ اگر آش اور فالودہ اس پانی سے تیار کریں۔ یا افطار کے وقت افشردہ اور شربت میں استعمال کریں۔ تو ان اماجد عظام اور علمار کرام کے نزدیک حلال اور طیب ہے۔ اور صاحبان عقل و دانش خوب جانتے ہیں۔ کہ شناعت اور قباحت آب قلیل میں اس پانی سے بہت زیادہ ہے۔ جو شرع اطہر کے نزدیک آب جاری کے حکم میں ہو۔ سب سے زیادہ تر عجیب بات یہ ہے۔ کہ اہلسنت وجماعت کے محدثین مثلاً ابوداؤد۔ ترمذی اور نسائی نے روایت کی ہے۔ کہ آنحضرت سرور کائنات کے زمان سعادت نشان میں مدینہ منورہ علےٰ ھاجرھا التحیۃ والسلام میں اصحاب عظام اور وہاں کے دوسرے لوگ بیر بضاعۃ کے پانی کو استعمال کرتے تھے۔ اور وضو۔ غسل۔ پینے اور دیگر حوائج ضروریہ میں برتتے تھے۔ اور ماہ رمضان میں بھی اس سے پرہیز نہ کرتے تھے۔ اور اس کنوئیں میں کتے کا گوشت۔ حیض کا خون منی اور حیض کے لتے اور انسان کا گوہ ڈالتے تھے۔ اور اس کنوئیں کے پانی کی نسبت جو آنحضرت سے سوال کیا گیا۔ تو جواب میں ارشاد فرمایا۔ ان الماء لاینجسہ شیئ (پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی) اور ابوداؤد نے اس سے ذرا آگے پاؤں بڑھا کر شاہ راہ ادب سے قدم باہر رکھتے ہوئے روایت کی ہے۔ کہ خاص جناب اقدس آنحضرت علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام کے استعمال کے لئے بھی کہ قدسیوں کی جانیں اُن پر سے فدا ہوجائیں۔ بعض اصحاب اس پانی کو لائے۔ شرح مسند شافعی مصنفہ صاحب جامع الاصول میں اسطرح مرقوم ہے۔ وھذہ عبارتہ اخبرنا الشافعی اخبرنا الثقۃ عن ابن ابی ذیب عن الثقۃ عند ہمن حدثہ اوعن عبید اللہ بن عبد الرحمٰن العدوی عن ابی سعید الخدری ان رجلاً سئل رسول اللہ قال ان بئر بضاعۃ یطرح فیہا الکلاب والمحیض فقال رسول اللہ ان الماء لاینجسہ شیئ اخرجہ فی کتاب اختلاف الحدیث ھذا حدیث صحیح قد اخرجہ ابوداؤد والترمذی والنسائی فاما ابوداؤد فاخرجہ عن احمد بن شعیب و عبد العزیز بن یحییٰ الحرانیین عن محمد بن سلمۃ عن محمد بن اسحاق عن سلیط بن ایوب عن عبد اللہ بن عبد الرحمٰن بن رافع الانصاری ثم العدوی عن ابی سعید الخدری قال سمعت رسول اللہ وھو یقال لہ انہ یستقی لک من بئر بضاعۃ وھی یلقی فیہا لحوم الکلاب والمحائض

ف بیر بضاعہ ایک کنوئیں کا نام ہے ۱۲

وعذر الناس فقال رسول اللہ ان الماء طہور لا ینجسہ شئ (شافعی نے باسناد خود ابو سعید خدری سے روایت کی ہے۔ کہ ایک شخص نے جناب رسولخدا صلعم کی خدمت میں عرض کی۔ کہ بیر بضاعۃ میں کتے اور خون حیض ڈالے جاتے ہیں۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا۔ پانی کو کوئی چیز نجس نہیں کرتی۔ اس حدیث کو کتاب اختلاف حدیث میں تخریج کیا ہے۔ یہ حدیث صحیح ہے۔ اس کو ابو داؤد۔ ترمذی۔ نسائی نے روایت کیا ہے۔ لیکن ابو داؤد نے باسناد خود ابو سعید خدری سے روایت کی ہے۔ کہ میں نے رسولخدا صلعم کو سنا۔ درآنحالیکہ آپ کو کہا جاتا تھا۔ کہ حضرتؐ کے لئے چاہ بضاعۃ سے پانی لایا جاتا ہے۔ جس میں کتوں کے گوشت اور حیض کے لتے اور آدمیوں کی غلاظت پڑتی ہے۔ پس آنحضرتؐ نے فرمایا۔ کہ پانی طاہر ہے۔ اس کو کوئی شے نجس نہیں کرتی۔)

بعد ازاں اسی مضمون کی بہت سی روایات بطرق متعددہ ذکر کر کے کہتا ہے۔ یرید بالمحیض ھھنا الدم والمحایض وھی جمع محیضۃ والمحیضۃ الخرقۃ التی تستثفر بھا المرأۃ عند الحیض (محیض سے یہاں خون مراد ہے۔ اور محایض جمع محیضہ ہے۔ محیضہ اس کپڑے کو کہتے ہیں جس کو عورت حیض کے وقت گدی بنا کر رکھتی ہے) نیز کتاب مذکور میں فرمایا ہے۔ قال الشافعی فی القدیم اخبرنا رجل عن ابیہ عن امہ عن سھل بن سعد الساعدی قال سقیت رسول اللہ بیدی من بئر بضاعۃ (شافعی نے کتاب قدیم میں باسناد خود سہل ساعدی سے روایت کی ہے۔ وہ بیان کرتا ہے۔ کہ میں نے خود اپنے ہاتھ سے چاہ بضاعۃ سے رسول خداؐ کو پانی پلایا ہے) نیز فرمایا ہے۔ وھذا الرجل الذی روی عنہ ھو ابراھیم بن محمد بن ابی یحییٰ وقد رواہ غیرہ عن لھیعۃ وابوہ ثقۃ انتھی (اور یہ شخص جس سے اس نے روایت کی ہے۔ وہ ابراہیم بن محمد بن ابو یحیے ہے۔ اور دوسرے راوی نے لہیعہ سے روایت کی ہے۔ اور اس کا باپ ثقہ اور معتبر ہے) باوجود ان تمام باتوں کے یہ رئیس محدثین آب کثیر کے استعمال پر جس میں خون حیض ونفاس وغیرہ نجاستوں کا پڑنا فرض کیا گیا ہے۔ تشنیعات باردہ کرتے ہیں۔ اور یہ بدیہی ہے۔ کہ فرض وقوع اور اس کی فعلیت میں بڑا فرق ہے۔ الغرض اگر جناب افادت مآب کو ان احادیث پر اطلاع نہیں ہے۔ تو جناب کی محدث گری پر حرف

صفحہ ۳۳۴

ہے۔ اور اگر باوجود اطلاع کے پھر تشنیعات رکیکہ احکام شرعیہ پر کرتے ہیں۔ تو قائل کے اسلام پر حرف آتا ہے۔

قولہٗ مصنف تحفہ ۔ اسی طرح اگر تین پاؤ آش پکائیں۔ اور اس میں ایک پاؤ بھر خون مسفوح (ذبیحہ) ڈالدیں۔ تو ان کے نزدیک حلال ہے۔ یا گدھے وگھوڑے کا بہت سا .... پیشاب اس میں پڑگیا ہو۔ تو بھی حلال ہے۔ حالانکہ نص قرآنی ان تمام خبائث کو حرام کرتا ہے۔ قولہ تعالیٰ ویحرم علیکم الخبائث (اور وہ تم پر خبائث کو حرام کرتا ہے)۔

جواب باصواب ۔ دو وجہوں سے مدفوع ومردود ہے۔

وجہ اول ۔ یہ کہ مصنف کا ظاہر کلام اس امر پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ یہ صریحاً کذب ہے۔ کیونکہ اس مسئلہ میں علمائے امامیہ میں اختلاف ہے۔ اکثر علماء مثلاً ابن ادریس وغیرہ کا قول مختار یہ ہے۔ کہ وہ آش نجس ہے۔ اور صاحب شرائع نے بھی اس قول کو مستحسن جانا ہے۔ اور علامہ حلیؒ نے بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور اکثر علماء کے نزدیک یہی مستند اور معتبر ہے۔ غایۃ المرام میں فرمایا ہے۔ الثالث نجاسۃ المرق قل الدم او کثر وھو مذھب ابن ادریس واستحسنہ المصنف واختارہ العلامۃ وھو المعتمد لانہ ماء قلیل او مضاف لاقیہ نجاسۃ فینجس انتہیٰ (سوم اس شوربے کی نجاست ہے۔ خون خواہ کم ہو۔ یا زیادہ۔ اور وہ ابن ادریس کا مذہب ہے۔ اور مصنف شرائع نے اس کو مستحسن جانا ہے۔ اور علامہ نے اس کو اختیار کیا ہے اور وہی معتبر اور قابل اعتماد ہے۔ اس لئے کہ آب قلیل یا آب مضاف نجاست کے ساتھ ملنے سے نجس ہو جاتا ہے)۔

وجہ دوم ۔ ہم اس مناقشہ سے تنزل کرتے ہوئے کہتے ہیں۔ کہ یہ قول اس قول کا معارض ہے جو ابو حنیفہ کے نزدیک مسائل مقررہ ومشہورہ سے ہے۔ جب ذبح کی ہوئی بکریاں مردار سے ممزوج اور شریک ہو جائیں۔ تو تحری کے بعد ان کا کھانا حلال ہے بشرطیکہ میتت کی مقدار ان سے کم ہو۔ اور ان کے نصف کو نہ پہنچے۔ اور یہ حکم حالت اختیار میں ہے۔ اور یہ مضمون فقہ حنفیہ کی کتب معتبرہ مثل شرح وقایہ اور کافی وغیرہ میں مذکور ہے۔ شرح وقایہ میں فرمایا ہے۔ وفی غنم مذبوح فیھا میتۃ ھی اقل تحری

ذبح کردہ بکریاں مردار بکریوں میں مل گئیں صفحہ ۳۳۵ عبارت کتاب کافی فقہ حنفیہ الزامی جواب

واکل فی الاختیار انما قال فی الاختیار لانہ یحل اکل المیتۃ فی حال الاضطرار وقال الشافعی لایباح التناول ولان التحری دلیل ضروری ولا ضرورۃ ھھنا قلنا التحری یصار الیہ لدفع الحرج واسواق المومنین لایخلو عن المسروق والمغصوب والمحرم ومعذلک یباح التناول اعتماداً علی الغالب۔ انتہی (ذبح کی ہوئی بکریاں جن میں مردار بکریاں کم ہوں۔ حالت اختیار میں تحری کرے اور کھائے۔ یہاں اختیار کی شرط اس لئے ہے۔ کہ مردار کا کھانا حالت اضطرار میں حلال ہے اور شافعی نے کہا ہے۔ کہ ان کا کھانا مباح نہیں ہے۔ اس لئے کہ تحری ضروری دلیل ہے اور یہاں کوئی ضرورت نہیں ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ دفع حرج کے لئے تحری کو اختیار کیا جاتا ہے۔ اور مسلمانوں کے بازار چوری غصبی اور حرام کی چیزوں سے خالی نہیں ہیں اور باوجود اس کے اکثر پر اعتماد کرکے ان کا کھانا مباح ہے) اور کتاب کافی میں بھی ایسا ہی مرقوم ہے۔ چونکہ وہ ضروری فوائد پر مشتمل ہے۔ اس لئے طوالت کی پروا نہ کرکے اس کو نقل کیا جاتا ہے۔

غنم مذبوح فیھا میتۃ فان کانت المذبوحۃ اکثر تحری فیھا وان کانت المیتۃ اکثر اوکانتا نصفین لم یوکل وھذا فی حال الاختیار لنا ان الغلبۃ یقوم مقام الضرورۃ فی اثبات الاباحۃ لانا نعلم ان اسواق المسلمین لا یخلو عن الحرام ومع ھذا اجاز التناول بالشراء وغیرہ باعتبار الغالب وھذا لان القلیل لایمکن التحرز عنہ ویتعذر الامتناع فیہ فصار عفوا دفعا للحرج کالنجاسۃ القلیلۃ انتہی (ذبح شدہ بکریوں میں مردار بکریاں ملی ہوئی ہیں۔ پس اگر ذبح شدہ بکریاں زیادہ ہیں۔ تو ان میں تحری (دیکھ بھال) کیجائے۔ اور اگر مردار زیادہ ہوں۔ یا دونوں برابر برابر ہوں۔ تو ان کا کھانا جائز نہیں۔ اور یہ حکم اس حالت میں ہے۔ جبکہ ہم کو اختیار حاصل ہو۔ اسلئے کہ غلبہ اباحت کے ثابت کرنے میں ضرورت کا قائم مقام ہے۔ کیونکہ ہم جانتے ہیں۔ کہ مسلمانوں کے بازار حرام سے خالی نہیں ہیں۔ اور باوجود اس کے غالب اور اکثر پر اعتبار کرکے خریداری وغیرہ کے ذریعہ کھانا جائز ہے۔ اسکی وجہ یہ ہے۔ کہ قلیل سے پرہیز کرنا اور بچنا ممکن نہیں ہے اور اس میں ہٹنا اور باز رہنا متعذر اور مشکل ہے پس نجاست قلیلہ کی طرح حرج اور تنگی کے دفع کرنیکی غرض سے معفو ہوگیا) حالانکہ نص قرآنی ان تمام خبائث کو حرام فرماتاہے۔ قولہ تعالیٰ ویحرم علیکم الخبائث الجواب الجواب۔ جو جواب

اہلسنت کی طرف سے دیا جائے۔ وہی جواب امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے۔ باوجودیکہ گھوڑے کا پیشاب امام محمد کے نزدیک پاک ہے۔ ہدایہ میں فرمایا ہے۔ ان اصابہ لم یفسدہ حتی یفحش عند ابی حنیفۃ وابی یوسف وعند محمد لا یمنع وان فحش لان بول ما یوکل لحمہ طاہر عندہ (اگر اسکو پہنچے۔ تو ابوحنیفہ اور ابو یوسف کے نزدیک اس کو فاسد نہیں کرتا۔ جبتک کہ فاحش نہ ہو جائے۔ اور محمد کے نزدیک ممنوع نہیں اگرچہ فاحش ہو جائے۔ اس لئے کہ ماکول اللحم جانور کا پیشاب اس کے نزدیک پاک اور طاہر ہے)

قول مصنف تحفہ ۔ نیز اگر ایک شخص بھوکا ہو۔ اور دوسرے شخص کے پاس کھانا موجود ہو۔ لیکن وہ متعارف اور معمولی قیمت سے زیادہ طلب کرتا ہے۔ اور یہ بھوکا مالدار ہے۔ اگر دے۔ تو دیسکتا ہے۔ لیکن قیمت کی زیادتی کو مدنظر رکھکر اگر اکراہ اور غصب کے طور پر اس شخص سے کھانا لے لے۔ تو ان کے نزدیک حلال ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب ۔ جو کچھ اس مقام میں افادہ فرمایا ہے۔ چند وجہوں سے باطل اور مردود ہے۔

وجہ اوّل ۔ یہ کہ قول مصنف کے مطلق ہونیسے یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا محض جھوٹ اور صریحاً افترا اور خلاف واقع ہے۔ کیونکہ مسئلہ مضطر میں علمائے امامیہ کے درمیان اختلاف ہے۔ مذہب اقوے جو جمہور علماء کا مختار ہے۔ یہ ہے۔ کہ جب کوئی شخص مخمصہ (سخت بھوک) کی حالت میں دوسرے شخص کے کھانے کی طرف مضطر اور بے اختیار ہو۔ اور اس کے ہلاک ہونیکا خوف ہو۔ اور کھانے کی قیمت اسکے پاس نہ ہو۔ تو کھانے کے مالک پر واجب ہے۔ کہ کھانا اسکو دے ڈالے۔ کیونکہ امتناع اور نہ دینے کی صورت میں مسلمان کے قتل پر اعانت کرنا لازم آتا ہے۔ اور اگر وہ مضطر شخص قیمت رکھتا ہو۔ اور کھانے کا مالک قیمت مانگتا ہو۔ تو مضطر کو قیمت کا دینا واجب ہے۔ اس صورت میں اگر مضطر قیمت کے دینے سے انکار کرے۔ تو طعام کے مالک پر طعام کا دینا واجب نہیں ہے۔ اور اگر صاحب طعام رائج الوقت قیمت سے زیادہ کا مطالبہ کرے۔ تو اقوے قول یہ ہے۔ کہ زائد قیمت کا دینا واجب ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ والاقوی وجوب دفع الزاید مع القدرۃ لانہ مضطر حینئذ والناس مسلطون علی اموالہم (اقوے قول یہ ہے۔ کہ حالت مقدور میں زائد قیمت کا دینا واجب ہے۔ اس لئے کہ وہ اسوقت مضطر اور بے قرار ہے۔ اور لوگ

مسئلہ مضطر کی تشریح مصنف تحفہ کا اثنا عشریوں کی کتابوں سے غلط نقل کرنا اور ان پر افترا کرنا، ہاشمی قول...

اپنے مالوں پر مسلط اور قابض ہیں) اور صاحب شرائع. محقق شیخ علی اور دیگر محققین نے اسی قول کو اختیار کیا ہے. اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے. وہ قول مرجوح اور ضعیف ہے۔

وجہ دوم - یہ کہ مصنف نے مسئلہ کی صورت میں تلبیس سے کام لیا ہے. مخمصہ اور اضطرار کی حالت کو کہ جس حالت میں نص قرآنی کے موافق مردار کا کھانا حلال ہو جاتا ہے، لفظ گرسنہ (بھوکا) سے تعبیر کیا ہے۔ اس قول کا مطلق ہونا باوجود تلبیس کے صریحاً خبط ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ میں سے کوئی عالم بھی اس امر کا قائل نہیں ہوا۔ کہ بھوکے شخص کو حالت مخمصہ کے بغیر غیر شخص کے کھانے کا سختی سے لینا جائز ہے۔

وجہ سوم - یہ کہ ہم ان مناقشوں سے اغماض اور چشم پوشی کرتے ہوئے قول مصنف کو فرضی طور پر صحیح مان کر کہتے ہیں۔ کہ اس حکم میں حنفیہ بھی بعض علمائے امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔

وجہ چہارم - یہ کہ بخاری اور مسلم نے عقبہ بن عامر سے روایت کی ہے۔ اور صاحب مشکوۃ نے بھی اس روایت کو تخریج کیا ہے. قال قلت النبی صلی اللہ علیہ وسلم انک ترسلنا للجہاد او غیرہ فننزل بقوم لا یقروننا فما تری فقال لنا ان نزلتم بقوم فامر لکم بما ینبغی للضیف فاقبلوا فان لم یفعلوا فخذوا منہم حق الضیف الذی ینبغی لھم یعنی عقبہ بن عامر بیان کرتا ہے کہ ہمانے پیغمبر صلعم کی خدمت میں عرض کی۔ کہ آپ ہم کو جہاد یا کسی اور کام کے لئے بھیجتے ہیں۔ پس ہم ایسی قوم میں جاکر فروکش ہوتے ہیں۔ کہ جو ہماری مہمانی نہیں کرتے۔ اس امر میں حضرت کی رائے مقدس کیا ہے۔ اور حضور کیا حکم فرماتے ہیں؟ آیا ہم ان لوگوں سے اپنی ضیافت لیں یا نہ لیں؟ آنحضرت نے اس سوال کے جواب میں فرمایا۔ کہ اگر تم کسی قوم میں جاکر فروکش ہو۔ اور وہ لوگ تمہارے واسطے ایسا سامان کریں۔ جو مہمانوں کے لئے مناسب ہے۔ اور ان کے لئے کافی ہے۔ پس تم اس کو قبول کر لو۔ اور لے لو۔ اور اگر وہ ایسا کام نہ کریں۔ اور جو کچھ دینا ضروری ہے۔ نہ دیں۔ پس ان سے مہمانی کا حق جو مہمانوں کو یا میزبانوں کو دینا لازم ہے۔ لے لو۔

شیخ عبد الحق دہلوی ترجمہ مشکوۃ میں اس حدیث شریف کا ترجمہ بیان کرنے کے بعد فرماتے ہیں۔ کہ اس حدیث کا ظاہر ضیافت کے وجوب پر دلالت کرتا ہے۔ کیونکہ اگر وہ نہ دیں۔ تو ضرور زور سے لینا چاہئے۔ اور اس مقام میں ان علماء کے لئے جو ضیافت کو حق واجب جانتے ہیں۔ ایک حجت ہے اور جمہور علماء اس حدیث کی چند طریق سے تاویل

مصنف نے تلبیس صفحہ ۳۳۲ سے کام لیا ہے

قوالہ حدیث کہ حق مہمانی دیکر صورت انکار بزور دلینا ثابت ہے صفحہ

قول شیخ عبد الحق دہلوی

کرتے ہیں۔ ایک یہ کہ یہ حدیث مخمصہ اور اضطرار کی صورت پر محمول ہے اور اس میں شک نہیں۔ کہ ایسی صورت میں ضیافت واجب ہوجائیگی۔ اور اگر لوگ ایسی حالت میں ضیافت نہ کریں۔ تو اکراہ اور جبر سے اس کا لینا جائز ہے۔ انتہیٰ کلامہ۔

یہاں سے بعض علماء کے قول کا مستند اور مدرک معلوم اور واضح ہوگیا۔ نیز اس بیان سے فاضل مصنف کا جہل یا تجاہل یا احکام شارع مقدس علیہ السلام سے اسکی اغنا اور بے پروائی بھی بخوبی ثابت اور واضح ہوجاتی ہے۔ الغرض اس مقام میں تشنیع کرنا گویا شارع علیہ السلام پر تشنیع کرنا ہے۔ جو تشنیع کرنیوالے کے کفر کا باعث ہوتا ہے۔ نعوذ باللہ من الغی بعد الہدی۔ پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ ذکر کرنا محض عبث اور بالکل لغو ہے۔

قول مصنف تحفہ - اور مسائل فرائض سے ابن الابن (پوتا) وغیرہ کی موجودگی کی صورت میں جد کو ورثہ نہ دینا ہے اور یہ بات ان اخبار صحیحہ کے خلاف ہے۔ جو ان کی کتابوں میں موجود ہے۔ روی سعد بن خلف فی الصحیح عن ابی الحسن الکاظم قال سألت عن بنات الابن والجد قال للجد الثلث والباقی لبنات الابن انتہی کلامہ (سعد بن خلف نے اپنی صحیح میں ابوالحسن کاظمؑ سے روایت کی ہے۔ راوی کہتا ہے۔ کہ میں نے حضرتؑ سے پوتیوں اور جد (دادا) کی بابت سوال کیا۔ فرمایا۔ جد کے لئے تہائی ہے۔ اور باقی ترکہ پوتیوں کے لئے ہے)۔

جواب باصواب - سعد بن خلف کی حدیث احادیث شاذہ سے ہے وہ اجماع اور احادیث کثیرہ سے مقابلہ نہیں کرسکتی۔ جو جد کی عدم توریث پر دلالت کرتی ہیں۔

قول مصنف تحفہ - اور ابوین (ماں باپ) کی موجودگی میں ولد الولد (فرزند کا فرزند) کی عدم توریث ہے۔ حالانکہ یہ کتاب خدا کے خلاف ہے۔ خدا فرماتا ہے یوصیکم اللہ فی اولادکم (اللہ تم کو تمھاری اولاد کے بارے میں وصیت کرتا ہے) اور ولد الولد بلاشبہ اولاد میں داخل ہے۔ قولہ تعالےٰ وابناءنا وابناءکم (اور ہمارے بیٹے اور تمھارے بیٹے) اور قولہ تعالیٰ یا بنی اسرائیل اذکروا (اے اولاد اسرائیل یاد کرو) وقولہ تعالےٰ یا بنی آدم لا یفتننکم الشیطان (اے اولاد آدم تم کو شیطان فتنہ میں نہ ڈالے) نیز ان اخبار صحیحہ کے خلاف ہے۔ جو اس باب میں وارد ہیں۔ اور ان کی کتابوں میں مروی

اور موجود ہیں۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب۔ تمام علمائے اثنا عشریہ رضوان اللہ علیہم کا مذہب یہ ہے۔ کہ جب میت کے فرزند موجود نہ ہوں۔ اور فرزند زادے موجود ہوں۔ وہ فرزند زادے فرزندوں کی جگہ حصہ لیجاتے ہیں۔ خواہ تنہا ہوں۔ یا میت کے ماں اور باپ کیساتھ جمع ہوں۔ اور ان میں سے ہر ایک شخص اس شخص کا حصہ لیجاتا ہے۔ جس کا حق اس کو ملتا ہے۔ پس بیٹی کا بیٹا (نواسہ) بیٹی کا حصہ لیتا ہے۔ اور بیٹے کی بیٹی (پوتی) بیٹے کا حصہ لیتی ہے۔ اور ان کے ذکور اور اناث یعنی مذکر اور مؤنث طریق میراث میں بیٹا بیٹی سے دگنا حصہ لیتا ہے۔ اور جو قول فاضل مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ قول متروک ہے۔ اس کی بنا پر فرقہ امامیہ پر اعتراض نہیں ہوسکتا شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ الاولی اولاد الاولاد یقومون مقام اٰبائھم فی مقاسمۃ الابوین و شرط ابن بابویہ فی توریثھم عدم الابوین وھو متروک (اول اولاد کی اولاد ہے۔ جو تقسیم مواریث میں اپنے اپنے ماں باپوں کی قائم مقام ہوتی ہے۔ اور ابن بابویہ علیہ الرحمۃ نے ان کی توریث میں عدم ابوین یعنی میت کے ماں باپ کی عدم موجودگی کی شرط کی ہے؛ اور یہ قول متروک ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ مادری بھائی اور بہنوں کو مقتول کی دیت (خوں بہا) سے میراث نہیں دیتے۔ اور زوجہ کو زمین اور زمین کی قیمت سے میراث نہیں دیتے۔ اور عجیب بات یہ ہے۔ کہ قاتل کو ترکہ مقتول اور اس کی دیت سے میراث دیتے ہیں۔ اگر اس نے خطا یا شبہ خطا سے قتل کیا ہو۔ حالانکہ القاتل لا یرث (قاتل وارث نہیں ہوتا) عام ہے۔ اور زوجہ اور بھائیوں اور بہنوں کو ورثہ دینے کے باب میں کتاب خدا کے نصوص بھی عام ہیں۔ زمین اور دیت کی تخصیص کہاں سے ثابت ہوتی ہے؟ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ مصنف کی یہ تحریر چند وجہوں سے مردود و باطل ہے۔

وجہ اول۔ آنجناب کے ظاہر کلام سے مترشح ہو رہا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ مادری بھائی بہنوں کو مقتول کی دیت سے محروم رکھتے ہیں۔ یہ بات واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ دیت کے وارثوں کے باب میں علمائے امامیہ میں باہم اختلاف ہے۔ کچھ علما مثل شیخ ابو جعفر طوسی کتاب مبسوط میں اور کتاب اخلاف کے ایک مقام میں۔ اور ابن ادریس ایک قول کی بنا پر آیۂ اولوا الارحام کی عمومیت کی وجہ سے اس امر کے قائل ہوئے ہیں

مصنف کا اعتراض شاہ و قول پر ہے

میراث دیت و زمین پر مصنف کا اعتراض

پھر علما کا اختلاف ہے

کہ دیت کے وارث بعینہ اور ترکہ کے وارث ہیں۔ اور دیت اور ترکہ کے وارثوں میں کچھ فرق نہیں۔ اور بعض علمار جو دیت کو مادری بھائی بہنوں کے ماسوا اور وارثوں سے مخصوص کرتے ہیں۔ ان کا مستند اور مدرک اس قول میں حضرت امیرالمومنین علیہ السلام کے قضایا ہیں۔ کہ آنجناب نے فرمایا ہے کہ جب مقتول کے ذمے کوئی قرض نہ ہو۔ تو دیت کو مقتول کے وارث میراث میں لیجاتے ہیں۔ مگر مادری بھائیوں اور بہنوں کو دیت میں سے کچھ بھی میراث نہیں ملتی۔ اور یہ مضمون سند صحیح کے ساتھ حضرت صادق علیہ السلام سے مروی ہے۔ کہ حضرت نے فرمایا۔ ان امیرالمومنین علیہ السلام قضی ان الدیۃ یرثھا الورثۃ علی کتاب اللہ وسھامھم اذا لم یکن علی المقتول دین الا الاخوۃ من الام والاخوات من الام فانھم لا یرثون من الدیۃ شیئاً (کہ امیرالمومنین علیہ السلام نے حکم دیا کہ وارثان مقتول کتاب اللہ اور ان کے سہام کے موافق دیت کے وارث ہوتے ہیں۔ جبکہ مقتول کے ذمے کوئی دین اور قرض نہ ہو۔ مگر مادری بھائی بہنوں کو دیت میں سے کچھ بھی ورثہ نہیں ملتا) اور عمومات کی تخصیص کرنا اصول فقہ کے قواعد مقررہ سے ہے۔ یہانتک کہ مشہور ہے۔ مامن عام الا وقد خص (ہر ایک عام خاص کر لیا جاتا ہے) تخصیص پر تشنیع کرنا۔ خصوصاً جبکہ حضرت امیرالمومنین علیہ السلام کے قول سے مستند ہو۔ کہ جس بزرگوار کی شان میں حضرت رسول خدا صلے اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے۔ اقضاکم علی (تم میں سب سے بڑھکر قاضی اور فیصلہ کرنیوالا شخص علیؑ ہے) اس امر کی دلیل ہے۔ کہ معترض اہلبیت رسولؐ علیہم السلام کی عداوت اور نصب و خروج میں نہایت پختہ و استوار ہے۔ اور علم اصول میں ذرا بھی توغل اور واقفیت نہیں رکھتا۔

وجہ دوم۔ یہ کہ زوجہ کی توریث کو زمین کے علاوہ اور چیزوں سے مخصوص کرنا مسائل اختلافیہ میں سے ہے۔ بعض علمار مثلاً سید مرتضیٰ وغیرہ قائل ہوئے ہیں۔ کہ کل زمین کی قیمت کر کے حصہ زمین کی قیمت بھی زوجہ کے حوالہ کرنی چاہیئے۔ شرائع میں فرمایا ہے خرج المرتضیٰ قولاً ثالثاً وھو تقویم الارض وتسلیم حصتھا من القیمۃ انتہیٰ (سید مرتضیٰ علم الہدیٰ نے یہ تیسرا قول روایت کیا ہے۔ کہ زمین کی قیمت کر کے زوجہ کے حصے کی قیمت اس کے سپرد کی جائے) نیز تخصیص مذکور اس صورت میں ہے۔ جبکہ زوجہ صاحب اولاد نہ ہو۔ کیونکہ صاحب اولاد ہونے کی صورت میں دوسرے وارثوں کی طرح

جنس نقد اور زمین وغیرہ تمام ترکہ سے اپنا حصہ لیتی ہے۔ شرائع میں فرمایا ہے اذا کان للزوجۃ ولد ورثت من جمیع ما ترك (جب زوجہ صاحب اولاد ہو۔ تو تمام ترکہ سے میراث پاتی ہے۔) اور اس تخصیص میں ان کا مستند اور مدرک بہت سی احادیث مستفیضہ ہیں۔ جو طرق اہلبیت علیہم السلام سے ماثور اور مروی ہیں۔ اور تخصیص پر دلالت کرتی ہیں۔ حالانکہ امام مالک قائل ہیں۔ کہ زوجین یعنی شوہر و زوجہ ایک دوسرے کی دیت میں وارث نہیں ہوتے۔ پس مالکیہ مذہب کے موافق زوجہ شوہر کی دیت سے اور شوہر زوجہ کی دیت سے میراث نہیں لیتا۔ شرح منظومہ میں فرمایا ہے۔ ولیس للزوجۃ ارث دیتہ۔ ولا للزوج ارثھا من زوجتہ۔ لا یرث احد الزوجین من دیۃ آخر۔ عند مالك (اور زوجہ کو شوہر کی دیت سے ارث نہیں ہے۔ اور نہ شوہر کو زوجہ کی دیت سے ارث ہے۔ یعنی مالک کے نزدیک زوجہ اور شوہر دونوں میں سے کوئی ایک دوسرے کی دیت سے ورثہ نہیں پاتا) باوجودیکہ کتاب وسنت کے نصوص زوجین کی توریث کے بارے میں عام ہیں۔ پھر دیت کی تخصیص کہاں سے ثابت ہوئی؟ فما ھو جوابکم فھو جوابنا۔ جو مالک کی طرف سے اس سوال کا جواب دیا جائے، وہ امامیہ کی طرف سے تصور کر لیا جائے

وجہ سوم۔ قتل بعمد یعنی دانستہ قتل کرنے کی تخصیص سے مصنف کا تعجب کرنا اس امر کی دلیل ہے۔ کہ جناب والا کو علم اصول میں بالکل مداخلت نہیں ہے۔ اور علم حدیث میں بھی تبحر کم ہے۔ کیونکہ اول تو حدیث القاتل لا یرث ضعیف ہے۔ اسلئے کہ اسکی سند میں اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ ہے۔ اور وہ ضعیف اور متروک الروایہ ہے۔ ترمذی نے اس حدیث کو روایت کرنے کے بعد فرمایا ہے۔ لا یصح ولا یعرف الا من ھذا الوجہ وفی سندہ اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروۃ وقد ترکہ بعض اھل العلم۔ انتہی (یہ حدیث صرف اس وجہ سے صحیح اور　　　نہیں ہے۔ کہ اس سند میں اسحاق بن عبداللہ بن ابی فروہ ہے۔ اور بعض اہل علم نے اس کو ترک کر دیا ہے) اور دارقطنی اور بیہقی نے اس کی شان میں کہا ہے۔ لا یحتج بہ (وہ قابل احتجاج نہیں ہے) اور اہل اصول کا یہ مقررہ مسئلہ ہے۔ کہ احادیث ضعیفہ سے احکام شرعیہ کا اثبات نہیں ہوسکتا اور ہم اس حدیث کو فرضاً صحیح تسلیم کرکے عرض کرتے ہیں۔ کہ یہ حدیث قتل عمد سے مخصوص ہے۔ کیونکہ قتل سے قتل عمد متبادر ہوتا ہے۔ اور دوسری احادیث میں بھی جو طرق اہلسنت

مالک کے نزدیک زوجین بعض صورتوں میں دیت کی میراث نہیں پاتے ۔ الزامی صورت

صفحہ ۴۳۹

سے روایت کی گئی ہیں۔ اس تخصیص پر نص وارد ہوا ہے۔ منجملہ ان کے دار قطنی نے محمد بن سعید سے عمرو بن شعیب سے روایت کی ہے۔ اور اس کی توثیق کی ہے۔ قال اخبرنی ابی عن جدی عن عبد اللہ بن عمر ان رسول اللہ قام یوم فتح مکۃ فقال لا یتوارث اہل ملتین والمرءۃ یرث من دیۃ زوجہا ومالہ۔ وہو یرث من دیتہا ومالہا ما لم یقتل احدہما صاحبہ عمداً فان قتل عمداً لم یرث من دیتہ و مالہ شیئا وان قتل صاحبہ خطاءً ورث من مالہ ولم یرث من دیتہ۔ (عبد اللہ بن عمر بیان کرتے ہیں۔ کہ رسولخدا نے فتح مکہ کے دن کھڑے ہو کر فرمایا۔ دو مذہبوں والے ایک دوسرے کے وارث نہیں ہوتے۔ اور عورت اپنے شوہر کی دیت اور اس کے مال سے ورثہ پاتی ہے۔ اور شوہر زوجہ کی دیت اور اس کے مال سے ارث پاتا ہے۔ اور اگر اس نے اپنے صاحب یعنی ساتھی کو غلطی سے قتل کیا ہے۔ تو قاتل کو اس مقتول کے مال سے ورثہ ملتا ہے۔ اور اُس کی دیت سے ورثہ نہیں پاتا۔)

وجہ چہارم۔ قتل کو قتل عمد سے تخصیص کرنے کو خصائص امامیہ سے سمجھنا بھی قلتِ تتبع اور مطالعہ کتب کی کمی کی وجہ سے ہے۔ کیونکہ امام مالک اور کچھ اور علمائے اہلسنت بھی تخصیص کے قائل ہیں۔ ابو الحسن شاذلی نے منہج وفیہ میں فرمایا ہے۔ الفقہاء اختلفوا فی القتل علی ثلاثۃ اقسام مذہب الشافعی ان القاتل لا یرث مطلقا و عن سعید بن جبیر ونفر من البصریین انہ یرث مطلقاً وفرق مالک فقال لا یرث قاتل العمد من مال ولا دیۃ ویرث قاتل الخطاء فی المال دون الدیۃ ونقل البیہقی فی السنن عن سعید بن مسیب و عطا بن رباح و محمد بن جبیر بن المطعم ان قاتل الخطاء یرث من المال دون الدیۃ (فقہا نے قتل کے بارے میں تین قسم کا اختلاف کیا ہے۔ شافعیؒ کا مذہب یہ ہے۔ کہ قاتل بالکل مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اور سعید بن جبیر اور چند بصریوں کا یہ قول ہے۔ کہ وہ ہر حال میں مقتول کا وارث ہوتا ہے۔ اور مالک نے اس میں تفریق کی ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ عمداً قتل کرنیوالا نہ تو مقتول کے مال سے ورثہ پاتا ہے۔ اور نہ دیت سے۔ اور خطاء سے قتل کرنیوالا مال میں ورثہ پاتا ہے۔ اور دیت میں سے کچھ نہیں پاتا۔ اور بیہقی نے اپنی سنن میں سعید بن مسیب۔ عطا بن رباح اور محمد بن جبیر بن مطعم سے روایت کی ہے۔ کہ قاتل خطا مقتول کے مال سے ورثہ

پاتا ہے۔ دیت سے نہیں)۔

فیض القدیر شرح جامع الصغیر میں فرمایا ہے۔ القاتل لا یرث من المقتول شیئاً اخذ بعمومہ الشافعیۃ فمنعوا توریثہ مطلقاً وقال الحنابلۃ الا الخطأ وورث مالک من المال دون الدیۃ (قاتل مقتول سے کچھ ورثہ نہیں لیتا۔ شافعیہ نے اس کے عموم پر عمل کیا۔ اور قاتل کی توریث کو مطلقاً منع کر دیا۔ اور حنابلہ نے قتل خطا کو مستثنیٰ کیا۔ اور مالک نے مال سے ورثہ دیا۔ اور دیت سے نہیں) بعد ازاں فرمایا۔ وفیہ اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروۃ قال النسائی متروک قال البیہقی اسحاق لا یحتج بہ وقال مرۃ واحدۃ (اور اس حدیث کی سند میں اسحاق بن عبد اللہ بن ابی فروہ ہے۔ نسائی نے کہا ہے۔ وہ متروک ہے بیہقی نے فرمایا ہے۔ اسحاق قابل احتجاج نہیں ہے۔ اور اس نے ایک ہی بار کہا ہے)۔

اگرچہ مصنف کے قول کا مطلق اور غیر مقید ہونا اس پر دلالت کرتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ توریث بہ عمد کی تخصیص کے قائل ہیں۔ لیکن یہ بات خلاف واقع ہے۔ کیونکہ علمائے امامیہ بھی اس مسئلہ میں بعینہٖ علمائے اہلسنت کی طرح تین قول رکھتے ہیں۔ تینوں گروہوں میں سے ہر ایک گروہ نے ایک ایک قول کو اختیار کیا ہے۔ افصاح شرح شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ القاتل عمداً ظلماً لا یرث اجماعاً وفی الخطاء اقوال ثلثۃ الاول الارث مطلقاً ای من الدیۃ والترکۃ وھو اختیار سلار والثانی عدمہ مطلقاً ای من الدیۃ والترکۃ وھو قول ابن عقیل الثالث منعہ من الدیۃ وارثہ من باقی الترکۃ وھو اختیار الشیخ وابن الجنید والمرتضیٰ وابی الصلاح وابن البراج وابن حمزۃ وابن زھرۃ وابن ادریس والمختارہ المصنف (اس امر میں تمام علمائے امامیہ کا اجماع ہے۔ کہ دانستہ ظلم سے قتل کرنیوالا ہرگز مقتول کا وارث نہیں ہوتا۔ اور قتل خطا میں تین قول ہیں۔ اول یہ کہ وہ دیت اور ترکہ سے ورثہ پاتا ہے یہ سلار کا مختار قول ہے۔ دوم یہ کہ قاتل مقتول کی دیت اور ترکہ سے مطلقاً ورثہ نہیں پاتا۔ یہ ابن عقیل کا قول ہے۔ سوم یہ کہ دیت سے ورثہ نہیں پاتا۔ اور باقی ترکہ سے میراث پاتا ہے۔ یہ شیخ۔ ابن جنید۔ سید مرتضیٰ۔ ابی الصلاح۔ ابن براج۔ ابن حمزہ۔ ابن زہرہ اور ابن ادریس کا قول ہے۔ اور اسی کو مصنف شرائع نے اختیار کیا ہے)۔

حوالہ فیض القدیر

حدیث مذکور ضعیف ہے

صفحہ ۴۳

علمائے امامیہ کے بھی اس مسئلہ میں تین قول ہیں

پس اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے وضع کیا گیا ہے۔ درج کرنا محض لغو اور عبث ہے۔

مسئلہ قذف پر اعتراض

قول مصنف تحفہ - اس مسلمان پر قذف کی حد واجب کرتے ہیں۔ جو دوسرے مسلمان کو کہے۔ یا ابن الزانیہ (اے زانیہ کے بیٹے) اور اس دوسرے مسلمان کی ماں کافرہ ہو۔ حالانکہ نص قرآنی میں قذف کی حد محصنات سے مخصوص ہے۔ اور کافرہ ہرگز محصنہ نہیں ہے۔ اور اس کے مسلمان بیٹے کی حرمت تعزیر کا باعث ہے۔ انتہی۔

جواب باصواب - یہ اعتراض چند وجوہ سے باطل اور مردود ہے۔

جمہور امامیہ کا قول

وجہ اول - مصنف کے ظاہر کلام سے مترشح ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں، حالانکہ ایسا کہنا بالکل واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ جمہور علمائے امامیہ قائل ہیں کہ احصان جو مقذوف میں معتبر ہے۔ اس میں اسلام شرط ہے۔ پس اگر کوئی شخص کافر کو گالی دے۔ تو حد قذف لازم نہیں ہوتی۔ شرائع میں فرمایا ہے۔ الثالث فی المقذوف وھو ھھنا عبارۃ عن البلوغ وکمال العقل والحریۃ والاسلام والعفۃ فمن استکملھا وجب بقذفہ الحد ومن فقدھا او بعضھا فلا حد وفیہ التعزیر کمن قذف صبیاً او مملوکا او کافرا او متظاھرا بالزنا (سوم مقذوف یعنی قذف کئے گئے شخص کے بیان میں۔ یہاں مقذوف سے وہ شخص مراد ہے۔ جس میں بلوغ۔ کمال عقل حریت (آزادی) اسلام اور عفت یعنی پاکدامنی پائی جائے۔ پس جس شخص میں یہ صفات کامل ہوں اس کو قذف کرنیکی وجہ سے قذف کرنے والے شخص کو حد لگانا واجب ہے اور جس میں یہ صفات سب یا کچھ موجود نہ ہوں۔ تو اس حالت میں حد نہیں ہے۔ بلکہ ایسی صورت میں تعزیر کیجاتی ہے۔ حد نہیں لگاتے۔ جیسے کوئی شخص بچے کو یا مملوک یعنی غلام و کنیز کو۔ یا کسی کافر کو یا علے الظاہر زناکار کو گالی دے۔ تو اسکو حد نہ لگائی جائیگی۔ بلکہ تعزیر دی جائیگی) دوسری کتابوں مثلاً شرح لمعہ وغیرہ میں بھی اسی طرح مرقوم ہے۔ جامع عباسی میں فرمایا ہے۔ چہارم یہ کہ جس شخص کو کہ گالی دیں۔ وہ مسلمان ہو۔ پس اس بنا پر اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو جس کی ماں کافرہ ہو۔ یا ابن الزانیہ (اے زناکار عورت کے بیٹے) کہے۔ تو اسے گالی دینے والے شخص کو اس کافرہ کے مسلمان بیٹے کی حرمت کی وجہ سے تعزیر کرنی ضروری ہے۔ مختصر نافع میں فرمایا ہے۔ لو قال للمسلم یا ابن الزانیۃ وامہ کافرۃ فالاشبہ التعزیر

شرائط وجوب حد

مصنف نے ضعیف قول پر اعتراض کیا ہے

(اگر کوئی مسلمان دوسرے مسلمان کو جس کی ماں کافرہ ہو. یا بن الزانیہ کہے. تو اشبہ قول تعزیر ہے) اور مصنف نے جس قول کو ذکر کیا ہے. وہ قول مرجوح اور ضعیف ہے۔

وجہ دوم۔ یہ کہ مصنف کا یہ کہنا کہ کافرہ ہرگز محصنۃ نہیں ہے. ایک دعویٰ بلا دلیل ہی عقلی اور نقلی دلیل کے بغیر مقبول نہیں ہو سکتا۔ بلکہ مصادرہ[۵] بر مطلوب کی قسم میں داخل ہے کیونکہ لفظ احصان کتاب خدا میں کئی معنی میں آیا ہے. جیسا کہ مفسرین نے اسکی تصریح کی ہے۔ (۱) بمعنی حریت (۲) بمعنی عفاف (۳) بمعنی اسلام (۴) عورت کا شوہر دار ہونا۔ اور احصان جس کا ذکر آیۂ ذیل میں ہے۔ والذین یرمون المحصنات ثم لم یاتوا باربعۃ شھداء فاجلدوھم ثمانین جلدۃ ولا تقبلوا لھم شھادۃ ابدا واولئک ھم الفاسقون الا الذین تابوا من بعد ذلک واصلحوا فان اللہ غفور رحیم (اور جو لوگ محصنات (آزاد عورتوں) کو زنا کا الزام لگاتے ہیں. پھر اس پر چار شاہد نہیں لاتے ان کو اسّی کوڑے مارو۔ اور کبھی ان کی شہادت کسی امر میں قبول نہ کرو۔ اور یہی لوگ فاسق و بدکار ہیں۔ مگر جو لوگ اس قصور کے بعد توبہ کریں۔ اور اصلاح کر لیں۔ پس اللہ تعالیٰ غفور اور رحیم ہے) اس میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے. کہ وہ حریت کے معنی میں ہے۔ تفسیر کبیر میں فرمایا ہے۔ واعلم ان لفظ الاحصان جاء فی القرآن علی وجوہ احدھا الحریۃ کما فی قولہ تعالیٰ والذین یرمون المحصنات یعنی الحرائر الا تری انہ لو قذف غیر حر لم یجلد ثمانین وکذلک قولہ تعالیٰ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب یعنی الحرائر وکذلک قولہ ومن لم یستطع منکم طولا ان ینکح المحصنات اے الحرائر انتہی (اور معلوم رہے کہ لفظ احصان قرآن میں چند معنوں میں آیا ہے. اوّل حریت کے معنی میں. جیسے آیۂ والذین یرمون المحصنات میں (جو لوگ محصنات یعنی حرائر آزاد عورتوں) کو زنا کا الزام لگاتے ہیں) محصنات حرائر کے معنی میں ہے. کیونکہ اگر آزاد عورت کے سوا اور کسی عورت کو قذف کیا جائے. تو اسّی کوڑے نہیں لگائے جاتے۔ اسی طرح آیۂ فعلیھن نصف ما علی المحصنات من العذاب۔ (پس ان پر محصنات کی نسبت آدھا عذاب ہے) میں محصنات سے حرائر مراد ہیں. نیز قولہ تعالیٰ ومن لم یستطع المحصنات (جو تم میں سے اتنی مالی مقدرت نہ رکھتا ہو. کہ وہ محصنات سے نکاح کر سکے) میں محصنات حرائر کے معنی میں ہے) رہی یہ بات کہ محصنہ

[۵] مصادرہ دعوی کو عین دلیل قرار دینا

صفحہ ۱۴۳

ہونے میں اسلام بھی معتبر ہے۔ یا نہیں۔ یہ اختلافی مسئلہ ہے۔ پس اس کا اس نص سے جو کتاب اللہ میں اس بارے میں وارد ہوا ہے۔ ثابت کرنا محض مصادرہ ہے۔ جیسا کہ صاحبان بصیرت اور اہل انصاف سے پوشیدہ نہیں ہے۔

وجہ سوم۔ یہ کہ علمائے اہل اسلام کے درمیان اس باب میں اختلاف ہے۔ کہ اسلام شرائط احصان میں داخل ہے۔ یا نہیں؟ بعض علماء اس کو شرط جانتے ہیں۔ اور بعض عدم اشتراط کے قائل ہیں اور اس قول کا (جس کا مصنف نے ذکر کیا ہے) قائل بھی عدم اشتراط یعنی شرط نہ ہونے کا قائل ہے۔ اور علمائے اہلسنت میں بھی اس امر میں اختلاف ہے۔ چنانچہ کتب فقہ و تفسیر میں بیان ہو چکا ہے۔ ابو حنیفہ اور مالک کے نزدیک تو اسلام احصان یعنی محصنہ ہونے کی شرط ہے۔ اور شافعی اور احمد کے نزدیک یہ شرط نہیں۔ منتقی و مفترق میں فرمایا ہے۔ ثم اختلفوا من شرایط الاحصان بعد الخمسۃ المجمع علیہا فی الاسلام ھل ھو من شرایط الاحصان ام لا فقال ابو حنیفہ و مالک ھو من الشرایط وقال الشافعی واحمد لیس من شرایط (پھر احصان کی پانچ صفتوں پر اجماع ہونے کے بعد اسلام میں اختلاف ہوا۔ کہ وہ احصان کی شرایط میں سے ہے۔ یا نہیں؟ ابو حنیفہ اور مالک کا قول ہے۔ کہ اسلام شرائط احصان سے ہے اور شافعی اور احمد کہتے ہیں۔ کہ اسلام شرائط احصان سے نہیں ہے) پس یہ تشنیع بالکل بے وجہ اور ناموزوں ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ اور میت کے بڑے بیٹے کو ترکہ میت سے تلوار انگوٹھی اور لباس میت سے بلا کسی عوض کے مخصوص کرتے ہیں۔ اور یہ قول بھی نص قرآنی کے خلاف ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ علمائے امامیہ کے درمیان اس بارے میں اختلاف ہے۔ کہ حبوہ بڑے بیٹے کو عطا کرنا واجب ہے۔ یا مستحب۔ بہر حال حبوہ کا بڑے بیٹے کو دیا جانا آیا بقیمت ہے۔ یعنی ان چیزوں کی قیمت کر کے بڑے بیٹے کے حصہ میں سے ان کو محسوب کر کے اس کو دیتے ہیں۔ یا یونہی مفت ثُفت بلا قیمت دے ڈالتے ہیں۔ پہلا قول سید مرتضیٰ علم الہدیٰ اور ابن جنید کا مختار ہے۔ اس قول پر کوئی اعتراض نہیں اور ناواقفوں اور بے علموں کی طرف سے کسی قسم کی ملامت اس پر عائد نہیں ہو سکتی۔ اور

اختلافی مسئلہ ہے

حبوہ پر اعتراض

جو گروہ کہ دوسرے قول کے قائل ہیں۔ وہ یہ کہتے ہیں۔ کہ بڑے بیٹے کو لازم ہے۔ کہ حبوہ کی عوض اپنے والد کی رُوح کو ثواب پہنچانے کی غرض سے اعمال خیر بجالائے۔ اگر نماز روزہ اس کے باپ سے فوت ہوگیا ہو۔ تو اسکی قضا کرے۔ ورنہ اور اعمال خیر بجالائے تاکہ اُسکا ثواب اُس کے والد کی رُوح کو پہنچے۔ پس یہ عطیہ درحقیقت اعمال خیر اور وجوہ بر و نیکی کی وصیت کے فروعات کی قسم سے ہے۔ جو بالاتفاق جائز ہیں۔ اور حبوہ کے بلا عوض ہونے میں بھی کلام ہے۔ اور یہ بات سید مرتضیٰ اور ابن جنید کے مذہب کے موافق جو حبوہ کو بڑے بیٹے کے حصّہ میں محسوب کرتے ہیں۔ بالکل واضح اور ظاہر ہے۔ اور جمہور امامیہ کے مذہب کے موافق بھی ایسا ہی ہے۔ کیونکہ عوض عام ہے۔ خواہ ایسی چیز ہو۔ جس سے دنیوی نفع حاصل ہو۔ یا ایسی چیز ہو۔ جس سے آخرت میں فائدہ پہنچے۔ اور علمائے امامیہ نے تصریح فرمائی ہے۔ کہ حبوہ کی عوض بڑے بیٹے پر لازم ہے۔ کہ اعمال خیر اور وجوہ بر و نیکی روزہ نماز وغیرہ کی قسم سے جن کے باب میں اس کے والد کی طرف سے سستی واقع ہوئی ہے۔ یا اس سے فوت ہوگئے ہیں۔ ان کو بجالائے۔ اور اگر وہ ادا نہ کرتا۔ تو مورث اور اس کے وارثان دونو مشغول الذمہ رہتے۔ اور اس کے بجالانے سے اس کا والد حقوق الہیٰ سے بری الذمہ ہوگیا۔ اور اس میں بہت بڑا نفع اور عظیم الشان فائدہ ہے۔ بخاری نے سعید بن جبیر سے روایت کی ہے۔ عن ابن عباس قال ان ناسا یزعمون ان ھذہ الآیۃ نسخت ولا واللہ ما نسخت ولکنھا مما تھاون الناس ھما والیان وال یرث وذلک الذی یرزق و وال لا یرث فذلک الذی یقول بالمعروف یقول لا املک لک ان اعطیک (ابن عباس فرماتے ہیں۔ کہ لوگ گمان کرتے ہیں۔ کہ یہ آیت منسوخ ہوگئی ہے خدا کی قسم ہرگز منسوخ نہیں ہوئی۔ لیکن اس میں ولی لوگوں نے سستی کر رکھی ہے۔ ایک ولی تو وارث ہوتا ہے۔ اور یہ وہ ہے جو اوروں کو کھلاتا پلاتا ہے۔ اور دوسرا ولی وہ ہے جو وارث نہیں ہوتا۔ یہ وہ شخص ہے۔ جو معروف بات کہتا ہے۔ کہتا ہے میں کچھ مقدور نہیں رکھتا۔ جو تجھکو کچھ عطا کروں)۔

قول مصنف تحفہ ۔ اور باپ کی میراث سے اس بیٹے کو محروم رکھتے ہیں۔ جس کو اس کا باپ بادشاہ یا قاضی یا کوتوال کے حضور میں اپنی طرف سے اپنی میراث سے فارغ خطی دیدے اور یہ چنگیز خانی تورہ اور فرمان ہے۔ نہ کہ حکم شرع۔ چاہئے ہیں۔ کہ حکم شرع کو

تورۂ چنگیز خانی سے منسوخ کردیں۔

جواب باصواب۔ اس کلام کا مطلق اور غیر مقید ہونا ظاہر کر رہا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا سراسر کذب اور بالکل خلاف واقع ہے۔ کیونکہ کافہ علماء کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے۔ کہ فارغ خطی دینے پر بھی بیٹا میراث لیجاتا ہے۔ اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے وہ شاذ قول ہے۔ جس پر کسی عالم نے بھی عمل نہیں کیا۔ اور شیخ طوسیؒ جن کی طرف اس قول کو منسوب کیا جاتا ہے۔ وہ بھی مسائل حائریہ میں اس قول سے رجوع کر چکے ہیں۔ لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا عبرۃ بالتبری من النسب عند السلطان فی المنع من ارث المتبری علی الاشھر والاصل وعموم القرآن الدال علی التوارث مطلقا وفیہ قول شاذ للشیخ انہ ای المتبری من نسبہ یرثہ عصبۃ امہ دون ابیہ لو تبرأ ابوہ من نسبہ (اور بادشاہ کے پاس جاکر نسب سے بیزاری کا اظہار کرنا بنا بر قول اشہر اور بموجب اصل اور اس وجہ سے کہ قرآن کا عموم مطلقاً توارث پر دلالت کرتا ہے۔ اس شخص کو جس کے بارے میں بیزاری کا اظہار کیا گیا ہے۔ بیزاری کرنے والے کی میراث سے محروم کرنے میں معتبر نہیں ہے۔ اور اس باب میں شیخ کا قول شاذ ہے۔ کہ جو شخص اپنے نسب سے بیزاری ظاہر کرے۔ اس کی ماں کے لواحقین اس کے وارث ہوتے ہیں۔ اور اس کا بیٹا وارث نہیں ہوتا۔ اگر اس کا باپ اس کے نسب سے بیزاری ظاہر کرے) نیز شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ وقد رجع الشیخ من ھذا القول فی المسائل الحائریہ (اور شیخ علیہ الرحمہ اس قول سے مسائل حائریہ میں رجوع فرما چکے ہیں) دکانہ شریعۃ نسخت قبل العمل گویا یہ ایک شریعت تھی۔ جو اس پر عمل کئے جانے سے پہلے ہی منسوخ ہو گئی۔ الغرض اس قسم کے شاذ اقوال جن کا قائل بھی ان سے رجوع کر چکا ہو۔ باعث اعتراض نہیں ہو سکتے۔ اور تورۂ چنگیز خانی سے احکام شرعیہ کا منسوخ ہونا اس وقت لازم آتا ہے۔ کہ اس قول پر کسی نے عمل کیا ہو جبکہ عمل نہیں ہوا۔ تو وہ اعتراض بھی فضول وبیکار ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ بعض علمائے امامیہ اعمام اور جدات کو مطلقاً میراث سے محروم رکھتے ہیں۔ انتہی۔

جواب باصواب۔ اعمام اور جدات کو مطلقاً میراث سے محروم رکھنا جو بعض

علمائے امامیہ کی طرف منسوب کیا ہے۔ محض افترا ہے۔ کتب فقہ کے دیکھنے سے اسکا پورا پورا ثبوت مل سکتا ہے۔ فتامل۔

قول مصنف تحفہ ۔ وصایا کے مسائل میں مظروف کو ظرف کے تابع کرتے ہیں مثلاً اگر کسی شخص نے دوسرے شخص کے لئے ایک صندوق کی وصیت کی ہو۔ تو جو نقد و جنس اس صندوق میں ہو۔ سب کچھ وصیت میں داخل ہو جاتا ہے۔ انتہیٰ کلامہ۔

جواب باصواب ۔ یہ مسئلہ بھی اختلافی مسائل سے ہے۔ اقوے یہ ہے۔ کہ اگر صندوق اور کشتی کی وصیت کرے۔ تو مظروف ظرف میں داخل نہیں ہوتا۔ لیکن اگر قرینہ حالیہ و مقالیہ اس امر پر دلالت کرے۔ کہ وصیت کرنیوالے کی مراد یہ ہے۔ کہ مظروف ظرف کیساتھ شامل ہے تو بیشک مظروف داخل ظرف ہوگا۔ ورنہ نہیں۔ کتاب مختلف میں علامہ نے اسی قول پر اعتماد کیا ہے۔ اور فخر المحققین نے شرح قواعد میں اور ابو العباس نے اپنی کتاب مقتصر میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ اور شہید ثانی نے شرح لمعہ میں بھی اسی قول کو اختیار کیا ہے۔ شرح لمعہ میں اس روایت کی تضعیف کے بعد جس پر دخول مظروف کے قائلوں نے اعتماد کیا ہے۔ فرمایا ہے والعرف قد یقضی بخلافہ فی کثیر من الموارد و حقیقۃ الموصی بہ مخالفۃ للمظروف فعدم الدخول اقوی والا ان یدل قرینۃ حالیۃ او مقالیۃ علی دخول الجمیع او بعضہ فثبت ما دلت علیہ خاصۃ انتہی (اور بعض اوقات بہت سے مقامات میں عرف اس کے خلاف حکم دیتا ہے۔ جہاں وصیت کی گئی چیز کی حقیقت مظروف کے خلاف ہو۔ پس مظروف کا وصیت میں داخل نہ ہونا اقوے ہے مگر اس صورت کہ قرینہ حالیہ یا مقالیہ تمام یا اس کے بعض کے داخل ہونے پر دلالت کرے۔ پس اسوقت خصوصیت سے وہ چیز ثابت ہو جاتی ہے۔ بعض علماء اس وجہ سے کہ اکثر اوقات ظرف کی وصیت کرنے سے موصی یعنی وصیت کرنیوالے کو مظروف (یعنی نقد و جنس جو اس ظرف میں ہے) مد نظر ہوتا ہے۔ مظروف کو ظرف کے تابع کر دیتے ہیں اس حکم کو مقید جانتے ہیں کہ موصی کی مراد فقط ظرف ہے۔ کیونکہ کوئی ایسا قرینہ اور بعض قائم نہیں ہے۔ جو مظروف کے شامل ظرف ہونے پر دلالت کرتا ہو۔

قول مصنف تحفہ ۔ نیز یہ لوگ کسی شخص کے واسطے ایک سال یا دو سال تک کے لئے فرج جاریہ کی تحلیل کی وصیت کو صحیح جانتے ہیں۔ انتہیٰ۔

جواب باصواب - حالانکہ یہ مسئلہ کتب امامیہ میں کہیں مذکور نہیں ہے۔ اور فاضل مذکور نے بھی اباحت تحلیل پر متفرع کر کے اس کو استنباط کیا ہے۔ ہم کہتے ہیں۔ کہ تحلیل اس کی حلیت کی شرائط کے بغیر کہ ایجاب وقبول منجملہ ان شرائط کے ہے۔ جائز نہیں ہے۔ اور تحلیل کی حلیت اور اباحت کو اس کے شرائط کے متحقق ہوئے بغیر جائز رکھنا امامیہ کے نزدیک ممنوع اور باطل ہے۔ اور حلیت کی شرائط کے متحقق ہونے کی صورت میں اس کی نسبت وصیت کرنے میں کوئی حرج اور قباحت نہیں ہے۔ اور اسوقت یہ وصیت بعینہ دوسری مباح چیزوں کی وصیت سے مماثلت اور مشابہت رکھتی ہوگی۔ نیز مکرراً اس سے پیشتر مذکور ہو چکا ہے کہ عطا ابن رباح بھی جو رئیس الفقہا ابوحنیفہ کے شیوخ اور استادوں میں سے ہیں۔ تحلیل کے قائل ہیں۔ اور مباح چیزوں کی وصیت کرنے میں کسی قسم کا اختلاف نہیں ہے پس مصنف کے مذہب کے موافق بھی تحلیل کی وصیت جائز ہوگی۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے مقرر کیا گیا ہے۔ درج کرنا محض عبث اور لغو ہے۔

قول مصنف تحفہ - دیوانہ پر حد کا قائم کرنا واجب کرتے ہیں۔ حالانکہ صحیح اور متفق علیہ حدیث اس کے مخالف ہی۔ اور وہ یہ ہے۔ کہ آنحضرتؐ فرماتے ہیں۔ رفع القلم عن ثلاثۃ عن المجنون حتی یفیق الخ انتہی کلامہ (تین شخص مرفوع القلم ہیں۔ ایک مجنون یہانتک کہ اس کو افاقہ ہو جائے)

جواب باصواب - مصنف کے ظاہر کلام سے یہ ظاہر ہو رہا ہے۔ کہ تمام علماء امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ بات واقع کے خلاف ہے۔ کیونکہ جمہور امامیہ کا مذہب یہ ہے۔ کہ مجنون اور مجنونہ یعنی دیوانہ مرد اور دیوانہ عورت سے۔ حد مطلقاً ساقط ہے خواہ اس کا جنون مطبق ہو۔ خواہ جنون دوری ہو۔ اور حالت جنون میں اس سے یہ فعل صادر ہوا ہو۔ تو بھی اُس کا یہی حکم ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ ولا یجب الحد علی المجنونۃ اجماعاً والاقرب عدم ثبوتہ علی المجنون لانتفاء التکلیف الذی ہو مناط العقوبۃ الشدیدۃ علی المجرم وللاصل ولا فرق فیہ بین المطبق وغیرہ اذا وقع الفعل منہ فی حالتہ وہذا ہو الاشہر انتہی (اور حد دیوانی عورت پر بالاجماع واجب نہیں ہے۔ اور دیوانہ مرد پر بھی اس کا واجب نہ ہونا اقرب ہے۔ کیونکہ جو تکلیف مجرم پر عقوبت شدیدہ کو وابستہ کرتی ہے۔ وہ یہاں منتفی ہے۔ اور اس لئے کہ اصل عدم ہے

خواہ جنون مطبق ہو۔ یا جنون دوری جبکہ یہ فعل حالت جنون میں اس سے واقع ہو۔ اور یہی قول اشہر ہے) جو قول کہ مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ مطروح اور متروک العمل ہے۔

قول مصنف تحفہ - نیز اس عورت پر رجم کو واجب کرتے ہیں۔ جس نے اپنے شوہر سے جماع کیا۔ اور جماع کے بعد دوسری عورت کیساتھ مساحقہ کیا۔ وہ باکرہ عورت حاملہ ہو گئی۔ یہ لوگ کہتے ہیں کہ اس عورت کو رجم کرنا چاہئے۔ اور اس باکرہ کو سو تازیانے لگانے چاہئیں حالانکہ سحاق کو کوئی شخص زنا نہیں کہتا۔ اور شرع میں بھی اسکو زنا نہیں سمجھا گیا۔ انتہی کلامہ

جواب باصواب - مصنف نے جو یہ کہا ہے۔ کہ سحاق کو کوئی شخص زنا نہیں کہتا اگر اس نے یہ مراد ہے۔ کہ شارع علیہ وآلہ السلام اور وہ لوگ جو قولاً اور فعلاً آنحضرت علیہ وآلہ السلام کی متابعت کے عروۃ وثقیٰ سے متمسک ہیں۔ سحاق کو زنا نہیں کہتے ہیں۔ تو غیر مسلم ہے کیونکہ اکثر احادیث جو بطریق اہلسنت حضرت سرور کائنات علیہ وآلہ الصلوٰۃ والسلام سے مروی ہیں۔ اس امر پر نص ہیں۔ کہ سحاق پر زنا کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ منجملہ ان کے امام رازی نے تفسیر کبیر میں آیہ۔ واللاتی یاتین الفاحشۃ من نساءکم فاستشھدوا علیھن اربعۃ منکم فان شھدوا فامسکوھن فی البیوت حتی یتوفھن الموت او یجعل اللہ لھن سبیلا (جو عورتیں تمھاری عورتوں میں سے فاحشہ کی مرتکب ہوں۔ اُن پر چار شخصوں سے گواہی طلب کرو۔ اگر وہ گواہی دیں۔ تو اُن کو گھروں میں بند رکھو۔ یہاں تک کہ ان کو موت آجائے۔ یا اللہ ان کے لئے کوئی راستہ پیدا کر دے) کی تفسیر کے ضمن میں آنحضرتؐ سے روایت کی ہے۔ قال صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی الرجل الرجل فھما زانیان واذا اتت المراۃ المراۃ فھما زانیتان (آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ جب ایک مرد دوسرے مرد سے صحبت کرے۔ تو وہ دونو زانی ہیں۔ اور جب ایک عورت دوسری عورت کیساتھ صحبت کرے تو وہ دونو عورتیں زانیہ ہیں۔) شیخ جلال الدین سیوطی نے جامع صغیر میں بیہقی کی کتاب شعب الایمان سے واثلہ سے روایت کی ہے۔ سحاق النساء زناء بینھن (عورتوں کا باہم مساحقہ کرنا اُن کا آپس میں زنا کرنا ہے) اور طبرانی نے ان لفظوں میں روایت کی ہے۔ السحاق بین النساء زناء بینھن۔ فیض القدیر میں فرمایا ہے۔ وکیف ما کان قال الھیثمی رجالہ ثقات (اور یہ روایت خواہ کسی عبارت میں ہو ہیثمی نے کہا ہے۔ کہ اس کے رجال سب ثقہ ہیں) اور اگر اس حدیث کی یہ تاویل کی جائے۔ کہ سحاق

حوالہ جات حاشیہ: عورت کی عورت سے مساحقت کو زنا کہا گیا ہے — صفحہ ۳۲۵

حرمت اور گناہ میں زنا کی مانند ہے۔ ظاہر حدیث کے خلاف ہے۔ اور اگر مصنف کی مراد شارع علیہ السلام اور آنحضرتؐ کے آثار کی متابعت کرنے والوں کے سوا اور لوگ ہیں تو وہ قابل اعتبار نہیں ہو سکتے۔ الغرض اگر فاضل مصنف کو ان احادیث کا علم نہیں ہے تو فن حدیث کی مہارت کے دعوے میں جو لمن الملکی کا نقارہ بجا رہے ہیں۔ اس میں خلل عظیم واقع ہوتا ہے۔ اور اگر ان روایات کا علم ہونے کی حالت میں کلام شارع علیہ وآلہ السلام کی پرواہ اعتنا نہیں کی گئی۔ اور آنحضرت علیہ وآلہ السلام کے اطلاقات وارشادات کو درجۂ اعتبار سے ساقط کر کے اس کلام کو زبان پر جاری کیا گیا ہے۔ تو ان لوگوں کی نظر دل میں تو حمیت دینی رکھتے ہیں، جناب کا تدین اور دینداری پایۂ اعتبار سے ساقط ہے۔ اور یہ جو ارشاد ہوا ہے کہ شرع میں بھی اسکو زنا نہیں سمجھا گیا۔ سو یہی تو اول بحث ہے۔ جب شارع مقدسؐ نے سحاق کو افراد زنا میں اور مساحقات یعنی مساحقہ کرنیوالی عورتوں کو زانیات کی افراد میں داخل کیا ہو۔ تو اُن کے حکم کو زنا کے حکم میں مندرج کرنا کچھ بعید و مستبعد نہ ہوگا۔ چونکہ اس اطلاق میں یعنی سحاق پر زنا کا اطلاق کرنے میں جناب شارع علیہ السلام بھی امامیہ کیساتھ شریک ہیں۔ اس لئے اس مسئلہ کو اس باب میں جو خصائص امامیہ کے لئے (جو مصنف کے خیال میں شاسنر ہنود۔ اور صابئین کے احکام اور یہودیت و نصرانیت کے مشابہ ہیں۔) وضع کیا گیا ہے۔ درج کرنا کوئی وجہ وجیہ نہیں رکھتا۔

نیز یہ بھی معلوم رہے۔ کہ آیۂ کریمہ واللاتی یأتین الفاحشۃ من نسائکم کے بارے میں مفسرین کے درمیان باہم اختلاف ہے۔ کہ آیا یہ آیہ منسوخ ہو چکا ہے۔ یا منسوخ نہیں ہوا دوسرا قول مختار ہے۔ امام رازی تفسیر کبیر میں ابو بکر رازی کے کلام کی جو منسوخ ہونیکا قائل ہے تضعیف کرتے ہوئے فرماتے ہیں واعلم ان کلام الرازی ضعیف من وجہین الاول ما ذکرہ ابو سلیمان الخطائی فی کتاب السنن فقال لم یحصل النسخ فی ہذہ الآیۃ ولا فی ہذا الحدیث البتۃ وذلک لان قولہ تعالی فامسکوہن فی البیوت حتی یتوفہن الموت او یجعل اللہ لہن سبیلا یدل علی ان امساکہن فی البیت محدود الی غایۃ ان یجعل اللہ لہن سبیلا ان ذلک السبیل کان مجملا فلما قال صلی اللہ علیہ وسلم خذوا عنی الثیب یرجم والبکر یجلد وینفی صار ہذا الحدیث بیانا لتلک الآیۃ لا ناسخا لہا وصار ایضا مخصصا لعموم

قولہ تعالٰی الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ الخ معلوم رہے کہ رازی کا کلام دو وجہوں سے ضعیف ہے۔ وجہ اول وہ ہے۔ جس کو ابو سلیمان خطائی نے کتاب السنن میں ذکر کیا ہے۔ کہ البتہ یہ آیت اور یہ حدیث دونو منسوخ نہیں ہوئیں کیونکہ آیۂ فامسکوھن فی البیوت...... سبیلا دلالت کرتی ہے۔ کہ اُن عورتوں کا گھروں میں بند رکھنا اُن کے لئے حد ہے جبتک کہ اللہ تعالٰی ان کے لئے کوئی سبیل مقرر کرے۔ اور یہ سبیل مجمل تھی پس جب آنحضرت صلعم نے ارشاد فرمایا۔ تم مجھ سے سنو ثیب[۱] کو تو سنگسار کیا جائے۔ اور بکر[۲] کو کوڑے لگائے جائیں۔ اور گھر سے نکالدیا جائے۔ یہ حدیث اس آیت کی تفسیر اور بیان ہوگئی۔ نہ کہ اسکی ناسخ۔ نیز آیۂ الزانیۃ والزانی فاجلدوا کل واحد منہما مائۃ جلدۃ کے عموم کی اس حدیث سے تخصیص ہوگئی) بعض کہتے ہیں۔ کہ یہ آیت سحاقات کی شان میں نازل ہوئی ہے۔ ابو مسلم اصفہانی اور مجاہد بھی جو علماء و مفسرین عامہ سے ہیں اسی قول کے قائل ہیں۔ امام رازی تفسیر کبیر میں فرماتے ہیں۔ قول الثانی وھو اختیار ابی مسلم الاصفھانی ان المراد بقولہ واللاتی یاتین الفاحشۃ السحاقات (دوسرا قول جو ابو مسلم اصفہانی کا مختار ہے۔ یہ ہے کہ قولہ تعالٰی واللاتی یاتین الفاحشۃ سے سحاقات یعنی سحق کرنیوالی عورتیں مراد ہیں) اسکے بعد فرمایا ہے۔ ثم قال ابو مسلم ومما یدل علی صحۃ ما ذکرناہ قولہ صلی اللہ علیہ وسلم اذا اتی الرجل الرجل فھما زانیان واذا اتت المرأۃ المرأۃ فھما زانیتان (پھر ابو مسلم نے بیان کیا ہے۔ کہ ہمارے اس بیان کی صحت کی ایک دلیل آنحضرت صلعم کا قول ہے۔ کہ حضرتؐ نے ارشاد فرمایا۔ اذا اتی الرجل الخ جب مرد مرد سے صحبت کرے تو وہ دونو زانی ہیں۔ اور اگر عورت سے صحبت کرے تو وہ دونو زانیہ ہیں) اور امام رازی نے اس اعتراض کے جواب میں جو بعض علماء نے ابو مسلم اصفہانی پر کیا ہے۔ کہ اس نے اجماع کی مخالفت کی ہے۔ فرمایا ہے۔ ھذا الاجماع ممنوع فلقد قال بھذا القول مجاھد وھو من اکابر المفسرین (یہ اجماع ممنوع اور نادرست ہے۔ کیونکہ مجاہد جو اکابر مفسرین سے ہے اسی قول کا قائل ہے) اور ابن حجر نے بھی کتاب زواجر عن الکبائر میں ان تمام مقدمات کی تصریح کی ہے۔ جب یہ مقدمہ معلوم ہوگیا۔ تو اب معلوم رہے۔ کہ اس قول کے قائلوں کو یہ حق حاصل ہے۔ کہ وہ اسطرح پر احتجاج کریں۔ کہ یہ آیت سحق کرنیوالی عورتوں کے بارے میں

ابو مسلم اصفہانی اور مجاہد کا قول — تفسیر کبیر میں ابو مسلم اصفہانی کے قول کا ذکر — صفحہ ۳۴۷

[۱] ثیب وہ عورت جو خاوند سے ہمبستر ہو چکی ہو۔ ۱۲

[۲] بکر۔ کواری جس نے شوہر نہ دیکھا ہو۔ ۱۲

نازل ہوئی ہے۔ اور امام رازی نے تفسیر کبیر میں روایت کی ہے۔ روی فی الحدیث انہ قال قد جعل اللہ لھن سبیلا الثیب ترجم والبکر تجلد (کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ اللہ تعالیٰ نے ان عورتوں کے لئے رستہ مقرر فرمادیا ہے۔ ثیبہ کو سنگسار کیا جائے اور باکرہ کو حد لگائی جاوے) پس مسئلہ زیر بحث میں اس آیہ کریمہ اور اس حدیث شریف کے بموجب دو حکم ثابت ہیں۔ اور اس قول اور ابو مسلم اصفہانی اور مجاہد کے قول میں فرق ہے۔ انکے قول کیمواقق آیہ کریمہ سحاقات سے مخصوص ہے۔ اور ان کی حد یہ ہے۔ کہ انکو مرتے وقت تک گھروں میں بند رکھا جائے۔ اور اس قول کے قائل کے نزدیک اگرچہ یہ آیت سحاقات کے حق میں ہے لیکن ان کی حد یہ ہے۔ کہ ثیبہ کو سنگسار کیا جائے۔ اور باکرہ کو تازیانے لگائے جائیں اور اس شخص کے قول کی بنا پر جو اس بات کا قائل ہے کہ یہ آیت زانیوں کے حق میں نازل ہوئی ہے۔ یوں کہہ سکتے ہیں۔ کہ ان احادیث سے جو پہلے مذکور ہوئیں، واضح ہوگیا کہ سحاق کا اور زنا کا ایک ہی حکم ہے پس یہ آیہ کریمہ سحاقات کے حکم کو بھی شامل ہے۔ کما لا یخفی۔

قول مصنف تحفہ۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک اندھا شخص کسی مسلمان کو قتل کردے تو اس اندھے مسلمان سے قصاص لینا نہ چاہئے۔ حالانکہ آیہ قصاص عام ہے۔ بینا اور نابینا سب کو شامل ہے۔ انتہی کلامہ۔

جواب باصواب۔ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ مترشح ہوتا ہے۔ کہ تمام امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ ایسا کہنا صریحاً جھوٹ ہے۔ کیونکہ جمہور امامیہ کا مذہب اس مسئلہ میں یہ ہے۔ کہ اگر کوئی اندھا کسی مسلمان کو دانستہ قتل کر ڈالے۔ تو اس پر قصاص واجب ہے۔ اور جو قول مصنف نے ذکر کیا ہے وہ مرجوح اور ضعیف قول ہے۔ اور اس کا مدرک ایک شاذ روایت ہے اور خود علمائے امامیہ نے اس قول کی تضعیف کی ہے۔ اور اس روایت کو شاذ فرمایا ہے۔ پس فاضل مصنف کی یہ تشنیع مرفوع اور غیر موجہ ہے۔ شرائع الاسلام میں فرمایا ہے۔ وفی الاعمی تردد اظھرہ انہ کالمبصر فی توجہ القصاص بعمدہ (اندھے کے باب میں تردد ہے۔ اظہر یہی کہ وہ عمداً قتل کرنے کی صورت میں قصاص کرنے کے باب میں آنکھوں والے کی مانند ہے۔ مختصر میں فرمایا ہے۔ وفی الاعمی اشبہ انہ کالمبصر فی توجہ القصاص وفی روایۃ الحلبی عن ابی عبد اللہ علیہ السلام انہ جنایتہ خطاء یلزم العاقلۃ وان لم یکن عاقلۃ فالدیۃ فی مالہ یوخذ فی ثلاث وھذہ فیھا مع الشذ وذ تخصیص لعموم الآیۃ (اور

مسئلہ قصاص

صفحہ ۳۴۳

اندھے کے باب میں تردد ہے۔ اشبہ یہ ہے کہ قصاص لئے جائیں وہ آنکھوں والے کی مانند ہے
اور حلبی نے حضرت صادق علیہ السلام سے روایت کی ہے۔ کہ غلطی سے اس کا قصور کرنا عاقلہ پر
دیت کو لازم کرتا ہے۔ اور اگر عاقلہ نہ ہو۔ تو اسکے مال میں دیت ہوگی جو تین دفعہ میں لیجائے یہ حدیث
اگرچہ شاذ ہے لیکن تاہم اس آیت کے عموم کی تخصیص کرتی ہے) شیخ علی حاشیہ مختصر میں فرماتے ہیں الحق
الاول لان عموم الاٰیۃ اجماعی والتخصیص بخبر الواحد مختلف فیہ فالاخذ بالاول
یقین وبالثانی ظن وھذا وجہ حقیۃ الاول (پہلا قول حق ہے۔ کیونکہ اس آیہ (قصاص) کا
عموم اجماعی ہے۔ اور خبر واحد سے آیت کی تخصیص کرنیکے بارے میں اختلاف ہے۔ پس قول اوّل پر عمل
کرنا یقینی ہے۔ اور دوسرے پر عمل کرنا ظنی ہے۔ اور یہ پہلے قول کے حق ہونیکی وجہ ہے) خلاصہ کلام
یہ ہے۔ کہ یہ قول مرجوح اور متروک ہے۔ اسکی بنا پر جمہور علماء پر اعتراض نہیں کیا جا سکتا۔ جنہوں نے خود
اس قول کی تضعیف اور تحقیر کی ہے۔ اور باوجود اس کے قصاص کے ساقط ہونے اور دیت کو عاقلہ
پر لازم کرنیکی وجہ یہ ہے۔ کہ اس قول کیموافق اندھے کا جرم قتل خطا کے حکم میں ہے۔ اور قتل خطا کے باب
میں اکثر صحابہ کرام رضی اللہ عنہم اور اکثر علمائے اسلام کا بھی یہی مذہب ہے۔ امام رازی نے تفسیر کبیر میں فرمایا
ہے۔ اتفقوا علی ان دیۃ الخطاء محققۃ فی ثلاث سنین الثلث فی السنۃ والثلثان
فی السنتین واستفاض ذلک عن عمر ولم یخالف فیہ احد من السلف فکان اجماعاً
(اس بات پر سب علماء کا اتفاق ہے۔ کہ قتل خطا کی دیت تین سال میں محقق ہوتی ہے۔ ایک تہائی ایک
سال میں اور دو تہائی دو سال میں۔ یہ طریقہ حضرت عمرؓ سے جاری ہوا ہے۔ اور علمائے سلف میں سے کسی
نے بھی اس میں اختلاف نہیں کیا۔ پس یہ اجماعی ہے) دوسرے یہ کہ یہ قول بعینہ ایسا ہی ہے۔ جیسے
اندھے پر سے حج ساقط ہے۔ اگرچہ اسکو استطاعت حاصل ہو۔ اور غلام اور خدمتگار اور اعوان و انصار
رکھتا ہو۔ جو اسکو حج کو لیجائیں۔ اور مناسک حج کی ادائیگی میں اسکی اعانت کریں۔ یہ رئیس الفقہا ابوحنیفہ
کا مختار قول ہے۔ حالانکہ امر حج عام ہے۔ بینا اور نابینا دونوں کو شامل ہے۔ پس اس مسئلہ میں جو جواب
تمہاری طرف سے تجویز کیا جائے۔ وہی جواب ہماری طرف سے بھی تصور کر لیا جائے۔

منظومہ میں فرماتے ہیں۔ شعر۔ لا یجب الحج علی الضریر ؛ مع الغنیٰ والقادۃ الکثیر
ترجمہ شعر۔ اندھے پر حج واجب نہیں ہے۔ اگرچہ غنی اور مالدار ہو۔ اور غلام و خدمتگار بہت رکھتا ہو۔
اسکی شرح میں فرمایا ہے۔ قال ابوحنیفۃ لا یجب الحج علی الاعمیٰ وان ملک عبیداً
یقودونہ ووجد علی ذلک اعوانا انتہیٰ (ابوحنیفہ فرماتے ہیں کہ اندھے پر حج واجب نہیں ہے

اندھے کا جرم قتل خطا کے حکم میں ہے

اندھے پر سے حج ساقط ہے

اگرچہ بہت سے غلام اسکی ملکیت میں ہوں۔ جو اسکو وہاں لیجائیں۔ اور اس امر میں بہت سے اعوان و انصار اسکی امداد و اعانت کے لئے موجود ہوں)

قول مصنف تحفہ ۔ نیز کہتے ہیں۔ کہ اگر ایک شخص بھوکا ہو۔ اور دوسرے مسلمان کے پاس کھانا موجود رہے۔ اور وہ بھوکے کو نہیں دیتا۔ بھوکے کا حق ہے۔ کہ وہ اس مسلمان کو قتل کرے اور اس سے کھانا لیکر کھائے۔ اور پھر بھی اس بھوکے پر قصاص اور دیت کچھ بھی واجب نہو حالانکہ کھانا نہ دینے سے کسی شریعت میں بھی قتل کرنا جائز نہیں ہے۔

جواب باصواب ۔ مصنف کے ظاہر کلام سے صاف یہ ظاہر ہو رہا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ نیز یہ بھی خیال پیدا ہوتا ہے۔ کہ یہ حکم سب بھوکوں کیلئے عام ہے۔ حالانکہ یہ بات بالکل خلاف واقع ہے۔ اور مصنف نے قتال (لڑائی) کو قتل سے تعبیر کرنے میں بھی خیانت کی ہے۔ الغرض بعض علمائے امامیہ کہتے ہیں۔ کہ مضطر شخص کو اضطرار اور مخمصہ کی حالت میں جبکہ ہلاک ہونیکا خوف ہو۔ اور جان لبوں پر پہنچ جائے۔ اور ایک شخص کے پاس کھانا موجود ہو۔ مضطر اس شخص سے کھانا قیمت پر طلب کرتا ہے: تاکہ اس سے سد رمق کرکے اپنی جان کو ہلاکت سے بچالے۔ کھانے والا شخص ایسا لئیم الطبع اور ناخدا ترس ہے۔ کہ اس کے اضطرار اور ہلاکت پر ترس نہیں کھاتا۔ اور قیمت لیکر کھانے کے دینے سے انکار کرتا ہے۔ ایسی حالت میں جبکہ صاحبان کرم قیمت لئے بغیر ہی ایثار فرمایا کرتے ہیں۔ اور یہ شخص قیمت لیکر بھی کھانا نہیں دیتا۔ مضطر کو یہ حق حاصل ہے کہ اس سے جنگ کرے اور لڑ بھڑ کر اپنی جان بچالے۔ اور یہ حکم صرف بعض علمائے امامیہ ہی سے مخصوص نہیں ہے۔ بلکہ فقہائے حنفیہ و شافعیہ بھی اس حکم میں بعض علمائے امامیہ کیساتھ شریک ہیں کیونکہ کتب فقہ میں مرقوم ہے۔ کہ ایک شخص مضطر کو جو پیاس سے اپنی جان یا اپنے چارپایہ کے ہلاک ہو جانے کا خوف رکھتا ہو۔ لوگ اپنے کنوئیں کے پانی سے منع کریں۔ ایسے وقت میں جائز ہے۔ کہ وہ شخص مضطر اس شخص کیساتھ جو پانی سے منع کر رہا ہے۔ ہتھیار لیکر جنگ کرے اور یہ حکم جناب فاروق رضی اللہ عنہ سے مروی و ماثور ہے اور اگر اس پانی سے جو برتنوں اور گھڑوں میں محفوظ ہو۔ مضطر کو منع کیا جائے۔ اس صورت میں بھی مضطر کو اس پانی والے شخص سے لڑنا لازم ہے لیکن ہتھیار کا استعمال نہ کرے۔ اور کھانے کا بھی یہی حکم ہے۔ اور کافی کی عبارت یہ ہے لو کانت البئر والعین او الحوض او النہر فی ملک رجل فلہ ان یمنع من یرید الشفۃ اذا کان یجد ماء بقرب ھذا الماء فی

غیر ملک لاحد لانہ یتضرر بہ - الخ (اگر کوئی کنواں یا چشمہ یا حوض یا نہر کسی شخص کی ملک میں ہو
پس اسکو اختیار ہے کہ وہ اس شخص کو داخل ہونیسے منع کردے - جو کنارے پر آکر پانی پینا چاہتا ہی
جبکہ اسکے قریب ہی اور پانی موجود ہو - جو کسی کی ملک نہیں اسلئے کہ اسکو اسکے داخل ہونیسے ضرر پہنچتا ہے
بعد ازاں فرماتے ہیں. ولو منعہ عن ذلک وھو یخاف علی نفسہ ودابتہ العطش لہ ان
تقاتل بالسلاح باثر عمر رضی اللہ عنہ ولانہ قصد اتلافہ بمنع الشفۃ وھو حقہ لان
الماء فی البیر مباح غیر مملوک وانکان الماء محرزا فی الاوانی فلیس للذی یخاف الھلاک
عن العطش ان یقاتل صاحب الماء بالسلاح علی المنع ولکن یقاتلہ بغیر سلاح
لانہ ملک محرز لصاحبہ ولھذا کان الآخذ ضامنا لہ وکذا الطعام عند اصابۃ
المخمصۃ انتہی (اور اگر وہ شخص اسکو پانی سے منع کرے - اور اسکو اپنی جان اور اپنے جانور کی پیاس
کا ڈر ہو - اسکو اختیار ہے - کہ وہ سلاح کیساتھ اس منع کرنے والے سے جنگ کرے - بموجب اس
روایت کے جو حضرت عمر فاروق سے مروی ہے - اور اس لئے کہ اس نے اس شخص کو پانی پینے سے
روک کر اسکے ہلاک کرنیکا قصد کیا ہے - حالانکہ وہ پانی اس کا حق ہے - کیونکہ جو پانی کنوئیں میں ہی
وہ مباح ہے - اور کسی کی ملک نہیں - اور اگر پانی برتنوں میں محفوظ ہو - تو اس شخص کو جو پیاس سے
ہلاک ہونیکا خوف رکھتا ہے - پانی کے مالک کیساتھ منع کرنے پر ہتھیار لیکر لڑائی کرنے کا اختیار نہیں
ہے بلکہ بغیر ہتھیار کے لڑسکتا ہے - کیونکہ وہ اپنے مالک کی محفوظ ملک ہے اور اس لئے کہ لینے
والا اس کا ضامن ہے - اور مخمصہ (مضطر کرنیوالی بھوک) کی حالت اضطراری میں کھانیکا بھی
یہی حکم ہے) کتاب نجم وہاج شرح منہاج میں جو فقہ شافعیہ کی ایک معتبر کتاب ہی - اسطرح مرقوم
ہے فان اثر مسلما حارا او غیر مضطر لزمہ اطعام مضطر مسلم او ذمی فان منعہ فلہ
قہرہ وکذلک لو بذلہ باکثر من ثمن المثل وان قتلہ ویکون بذلک مھدرا
لانہ صائل علیہ بمنع الطعام فان قتل المالک المضطر فی الدفع لزمہ القصاص
وان منعہ فمات جوعا لم یضمنہ وفیہ احتمال للماوردی وانما یلزم بعوض فاجزات
حضر والا فبنسیۃ فلا یلزمہ البذل مجانا علی الاصح لقولہ علیہ السلام لا ضرر
ولا ضرار فی الاسلام واعترض فی المہمات علی بیعہ نسیئۃ وقال الصواب انہ بیعہ
بثمن حال غیر انہ لا یطالبہ وھو معسر فی وجہ یجب بذلہ مجانا لمن خلص مسرفا
فی ماء او نار فانہ لا اجرۃ لہ کل ھذا اذا کان المضطر قادرا علی الثمن ولم یؤد تشاغلہ

صفحہ ۳۴۹

الی تلفہ فان ادی الی التلف وجب لطعام بجانا الاصح۔ (پس اگر وہ کسی حیرت زدہ یا غیر مضطر مسلمان کو پائے۔ تو اس پر لازم ہے۔ کہ وہ مضطر مسلمان یا ذمی کو کھانا دے۔ پس اگر وہ نہ دے۔ تو مضطر کو حق حاصل ہے کہ اس سے جبراً لے لے۔ اور اسی طرح اگر وہ قیمت معمولی سے زیادہ طلب کرے۔ تو اس صورت میں بھی اسکو جبر کرنیکا حق حاصل ہے۔ اگرچہ وہ مالک مارا جائے۔ اور اس صورت میں مضطر قاتل پر قصاص نہ ہوگا۔ کیونکہ اس صاحب طعام نے طعام کے نہ دینے میں اسکو مار ڈالنے کا قصد کیا ہے۔ اور اگر اس دفاع کی صورت میں مالک طعام نے مضطر کو مار ڈالا۔ تو اس پر قصاص لازم ہے۔ اور اگر وہ کھانا نہ دے۔ اور وہ بھوکا مر جائے۔ تو صاحب طعام پر اس کا قصاص لازم نہیں ہے۔ اور اس صورت میں ماوردی کے نزدیک ایک اور احتمال ہے۔ کہ اگر اسکے پاس قیمت نقد موجود ہے۔ تو نقد قیمت پر دینا لازم ہوگا۔ ورنہ ادھار۔ بنا بر قول اصح مفت دینا لازم نہیں کیونکہ حضرت صلعم نے فرمایا ہے۔ کہ اسلام میں ضرر دینا اور ضرر اٹھانا ممنوع ہیں۔ اور کتاب المہمات میں ادھار دینے پر اعتراض کیا ہے۔ اور کہا ہے۔ کہ درست یہی کہ نقد پر بیچنا لازم ہے۔ مگر وہ اس سے مطالبہ نہ کریگا۔ اور یہ اس صورت میں تفصیلاً بیان کیا جا چکا ہے۔ جہاں مفت کھانا دینا لازم ہے اس شخص کے لئے جو آگ یا پانی ختم ہونیکے سبب معذور ہوگیا ہو۔ کیونکہ اس صورت میں اس کے لئے کچھ معاوضہ نہیں۔ یہ سب حکم اس صورت میں ہیں جبکہ مضطر کھانے کی قیمت دینے پر قادر ہو۔ اور اسکی ممانعت اسکی ہلاکت کا باعث نہ ہو پس اگر ممانعت موجب ہلاکت ہو۔ تو بنا بر قول اصح مفت کھانا دینا واجب ہے)

قول مصنف تحفہ ۔ نیز اگر ذمی کسی مسلمان کو قتل کردے۔ تو اس ذمی کا سارا مال وارثوں کو دینا چاہیئے۔ اور وارثوں کو اختیار ہے۔ چاہیں تو اس ذمی کو اپنا غلام بنالیں۔ خواہ اس سے قصاص لے لیں۔ یہ حکم صریحاً شریعت کے خلاف ہے۔ کتاب خدا میں فقط قصاص کا حکم ہے اور قصاص لینا اسکا تمام مال لے لینا اور غلام بنانا ان تین چیزوں کو جمع کرنا شریعت میں ہرگز جائز نہیں ہے۔ نیز یہ لوگ کہتے ہیں۔ کہ مقتول کے وارث اس ذمی کی صغیر السن اولاد کو اپنا غلام اور کنیز بنالیں۔ حالانکہ لا تزر وازرۃ وزر اخری (کوئی بوجھ اٹھانیوالا کسی دوسرے کا بوجھ نہیں اٹھاتا) قرآن کی آیت ہے۔

جواب باصواب ۔ مصنف کے ظاہر کلام سے یہ خیال پیدا ہوتا ہے۔ کہ تمام علمائے امامیہ اس قول کے قائل ہیں۔ حالانکہ یہ بات خلاف واقعہ ہے۔ کیونکہ یہ قول بعض علما کا ہے

مسئلہ قصاص اور اس پر اعتراض

یا ہم اس مناقشہ سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں۔ کہ مصنف نے جو تحریر فرمایا ہے۔ "کہ قصاص لینا۔ اس کا تمام مال لے لینا اور غلام بنانا ان تین چیزوں کا جمع کرنا شریعت میں ہرگز جائز نہیں ہے"۔ اول بحث ہے۔ اور بغیر ایسی دلیل کے جو اطمینان قلب کا باعث ہو کسی طرح یہ قول قابل قبول نہیں ہے۔ پھر بھی اگر قصاص اور اخذ مال اور غلام بنانا ان تینوں چیزوں کا جمع کرنا ایک ہی وجہ سے ہوتا۔ تو بیشک اس صورت میں قباحت لازم آسکتی تھی۔ لیکن مسئلہ زیر بحث میں ایسا نہیں ہی کیونکہ مال کا لینا مالی تعزیر میں داخل ہے۔ تاکہ اہل ذمہ اپنی حد سے قدم باہر نہ رکھیں۔ اور مسلمانوں کے قتل پر مبادرت اور جسارت نہ کریں۔ اور یہ تعزیر شرع اطہر کی مقرر کی ہوئی ہے۔ اور مذہب حنفیہ میں اسکے جواز کی تصریح موجود ہے۔ چنانچہ فاضل الیاس نے شرح وقایہ میں فرمایا ہے فی الخلاصۃ یجوز التعزیر باخذ المال ان رأی الوالی (کتاب خلاصہ میں مذکور ہے۔ کہ اگر حاکم شریعت کی رائے ہو۔ تو مالی تعزیر جائز ہے۔ نیز کتاب مذکور میں مرقوم ہے۔ وعنہ ای عن ابی یوسف انہ یجوز التعزیر باخذ المال انتہی (اور اس سے یعنی ابو یوسف سے روایت ہے۔ کہ مال لینے سے تعزیر دینا جائز ہے) اور ذمی کی اولاد صغیر السن کو غلام بنانا بھی بعض علماء کا قول ہے۔ جمہور علمائے امامیہ نے اس قول پر اعتراض کیا ہے۔ کیونکہ آیۂ لا تزر وازرۃ وزر اخری کا حکم عام ہے۔ اور مومن اور غیر مومن اور بڑے اور چھوٹے سب کو شامل ہے۔ نیز اس لئے کہ اصل حریت یعنی آزادی ہے۔ اور کوئی دلیل شرعی اور عقلی اس پر قائم نہیں ہے۔ جیسا کہ شرح لمعہ۔ شروح شرائع الاسلام اور فقہ امامیہ کی اور اور کتابوں میں مرقوم ہے۔ شرح لمعہ میں فرمایا ہے۔ انما نسب الحکم الی القول لعدم ظهور دلالتہ علیہ فان روایۃ ضریس التی مستند الحکم خالیۃ عن حکم اولادہ واصالۃ حریتھم وعموم لا تزر وازرۃ وزر اخری ینفیہ انتہی (یہ حکم اس قول کی طرف اسی وجہ سے منسوب کیا گیا ہے۔ کہ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں ہے۔ کیونکہ ضریس کی روایت جو اس حکم کا مستند اور مدرک ہے۔ اس کی اولاد کے حکم سے خالی ہے۔ اور ان کی حریت کی اصالت اور آیۂ لا تزر وازرۃ وزر اخری کی عمومیت اس حکم کی نفی کرتی ہے) مفلح شرح شرائع الاسلام میں فرماتے ہیں۔ ومن اصالۃ بقاء حریتھم السابقۃ وجنایۃ الاب لا یخرجھم عنھا ولا تزر وازرۃ وزر اخری انتہی (چونکہ اولاد ذمی کی حریت سابقہ باقی ہے۔ اور باپ کا جرم ان کو اس حریت سے خارج نہیں کرتا اور خدا فرماتا ہے۔ کہ لا تزر وازرۃ وزر اخری (کوئی شخص کسی دوسرے شخص کا بوجھ نہیں

مصنف کا جمہور علماء پر اعتراض بیجا ہے

صفحہ ۳۵۲

اٹھاتا) اسکے علاوہ اور بیشمار دلائل منقولہ کتب امامیہ میں ایسی موجود ہیں۔ جن سے ثابت ہوتا ہے۔ کہ سوا بعض شاذ و نادر علمار کے جمہور علمار کا یہ قول نہیں ہے۔ اگر سب کو درج کیا جائے۔ تو طول کلام کی وجہ سے ملالت خاطر کا باعث ہوگا۔ پس مصنف کا جمہور امامیہ پر یہ اعتراض کرنا ایک عجیب و غریب اعتراض ہے۔

قول مصنف تحفہ۔ الغرض دینی مسائل میں ان لوگونکی اس قسم کی اختراعات بہت سی ہیں۔ نمونہ کے طور پر اتنا ہی کافی ہے۔ تاکہ ان کے اصول و فروع اور دین و ایمان کی حقیقت عقلمندوں پر واضح اور ظاہر ہو جائے۔ اور ان اصول سراسر دروغ اور فروع بے فروغ کو آئمہ سے منسوب کرنا اس مذہب کو ان پاکوں کا مذہب جاننا کس درجہ کا بہتان اور افترا اور ان روایات کے مخالف ہے۔ جو ان بزرگواروں کی طرف سے ان لوگوں کے پاس موجود ہیں۔ انتہیٰ کلامہ۔

جواب باصواب۔ خدا کا شکر و احسان ہے۔ کہ توفیقات ربانی کی مساعدت اور تائیدات یزدانی کی یمن و برکت سے مسائل و احکام امامیہ (جو سب کے سب کتاب خدا کے مطابق اور دلیل عقلی اور آئمہ و علمائے اُمت کے اقوال کے موافق ہیں) کا معتبر اور موثق ہونا اور ان کے اُصول و فروع کا نہایت متین اور مستحکم و مضبوط ہونا مباحث سابقہ کے ضمن میں واضح ہو گیا اور فاضل مصنف کے اعتراضات بارد اور ایرادات غیر وارد اور آنجناب کے اختراعات اور ابتداعات (جن کا اس کتاب کے اکثر مقامات میں ارتکاب کیا گیا ہے) کی تضعیف اور تزئیف نہایت وضاحت اور خوبی کیساتھ ظاہر ہوگئی۔ اور صبح صادق اور روز روشن کی طرح سب پر واضح اور روشن ہو گیا۔ کہ مصنف علام کی خرافات موہمہ اور آنجناب کی طامات مزخرفہ صداقت اور راستی کی کچھ جھلک اور حقیقت اور درستی کی ذرا سی چمک بھی نہیں رکھتی۔ اور جناب کی تسویلات جو آیۂ کسراب بقیعۃ یحسبہ الظمآن ماءً کا مصداق ہیں۔ محض پوچ اور بالکل لغو و باطل ہیں۔ اور آپ کے شبہات جو تار عنکبوت سے زیادہ ترکمزور اور بلا دۃ الموتۃ کے شبہات سے بڑھکر سخیف اور ضعیف اور خبط و تخلیط اور غلط فہمی اور تغلیط پر مبنی اور مشتمل تھے۔ عنایت ایزدی کی مدد و اعانت سے بخوبی تمام مندفع اور مضمحل ہو گئے۔ اور صاحبان بصیرت اور اہل خبرت کے لئے آنجناب کے معارضہ اور رد) بلہ میں اتنا ہی کافی اور وافی ہے۔ لیکن چونکہ بعض احباب و اخوان دینی کی التماس یہ تھی۔ کہ اہل سنت وجماعت کے مسائل عجیبہ اور احکام غریبہ طبع مستقیم اور ذہن سلیم کو جن کا سننا بھی گوارا نہیں ہے۔ اس کتاب کے خاتمہ میں درج کئے جائیں۔ اگرچہ بالاستیعاب ان کے درج کرنے کے

لئے دفاتر طویلہ کی ضرورت ہے۔ اور یہ رسالہ ان کی گنجائش نہیں رکھتا۔ اسلئے احباب فی وی الالباب کی خاطر بطور نمونہ مشتے از خروارے کچھ کچھ ان کے احکام و مسائل کو کتاب مطاردات و مصارعات سے نقل کر کے ایک علیحدہ رسالے کی صورت میں مرتب کر دیا گیا ہے: تا کہ اس کتاب کا حجم نہ بڑھ جائے۔ اُمید ہے کہ ناظرین با تمکین کو اس کے مطالعہ سے فرحت و انبساط حاصل ہوگی واخر دعوانا الحمد للہ رب العالمین لقد جاء الحق وزھق الباطل ان الباطل کان زھوقا ربنا افتح بیننا وبین قومنا بالحق وانت خیر الفاتحین

تمت بالخیر

ہدیۂ اثنا عشریہ

یعنی ترجمۂ نزہۂ اثنا عشریہ جلد اوّل

زیرِ طبع ہے۔ تقطیع۔ کتابت۔ طباعت۔ کاغذ جلد نہم کی مطابقت میں ہے چند ماہ تک زیور طبع سے مزین ہو کر ہدیۂ مومنین و پیش کش ناظرین کی جائے گی۔

نزہۂ اثنا عشریہ جلد دوم نایاب ہے

تا حال دستیاب نہیں ہوئی علمار و امرا کی خدمت میں التماس ہے کہ یہ گمشدہ جوہر ہندوستان کے جس خزانے میں مخفی ہو عنایت فرما کر اجرِ اخروی کے طلبگار ہوں۔ غربار تلاش و جستجو کر کے معقول انعام حاصل کریں۔ فقط۔

معروضہ

(خانصاحب) سید ذوالفقار حسین مقبل اسپشیل مجسٹریٹ دہلی

(مالک دفتر فاضل مقبل دہلوی کشمیری دروازہ دہلی)

مسدس مقدس

یا

کلام یکتا

جناب ساقیٔ کوثر فاتح خیبر یعسوب الدین وارث علم النبیین غالب کل غالب علی ابن ابیطالب صلواۃ اللہ علیہ کی مدح و ثنا میں قصیدہ عظیمہ و مسدس کریمہ و مناقب شریفہ سے فرین و مزین ہے، اشعار ذیل پر ۔

علی امام من است و منم غلام علیؑ
ہزار جان گرامی فدائے نام علیؑ

علی کا نام بھی نام خدا کیا راحت جاں ہے
عصائے پیر ہے تیغ جواں ہے حرز طفلاں ہے

اکثر شعرائے سابق و حال نے طبع آزمائی کی ہے مگر جس تائید ازلی و فیض سرمدی سے یہ مسدس سلک نظم میں منسلک ہوئے ہیں، وہ شعرائے متقدمین و متاخرین کے حصہ میں نہیں آئے، یہ تضمین شدہ مناقب وہ ہیں جنکو اہل قال و اہل حال اپنا ورد رکھتے ہیں ۔ مثالاً

مرا عقیدہ جو پوچھو تو انبیا کی قسم
بتولؑ و شبرؑ و شبیرؑ رہنما کی قسم
بڑی قسم ہے کہ محبوب کبریا کی قسم
اب اس سے بڑھکے قسم کچھ نہیں خدا کی قسم
علیؑ امام من است و منم غلام علیؑ
ہزار جان گرامی فدائے نام علیؑ

رسالہ اتمام حجت

جس میں کل احادیث مناشدہ متفق علیہ کو باسلوب خاص مع اصل حدیث و ترجمہ نظم کیا گیا ہے

منظومہ

والدی و استاذی حضرت سید حیدر حسنؑ دہلوی المتخلص بہ زکی و یکتا ۔ خوشنویس ہفت قلم مصنف تیغ دودم و کلیات اعظم مرحوم و مبرور

قیمت مسدس مقدس ۵ ؍ علاوہ محصول

قیمت رسالہ اتمام حجت ۷ ؍ علاوہ محصول

پتہ

دفتر فاضل مقبل دہلوی کشمیری دروازہ دہلی